
3 1761 09701316 3













SPINOZA

1632—1677

CONSTANTIN BRUNNER

DIE LEHRE VON DEN GEISTIGEN UND VOM VOLKE

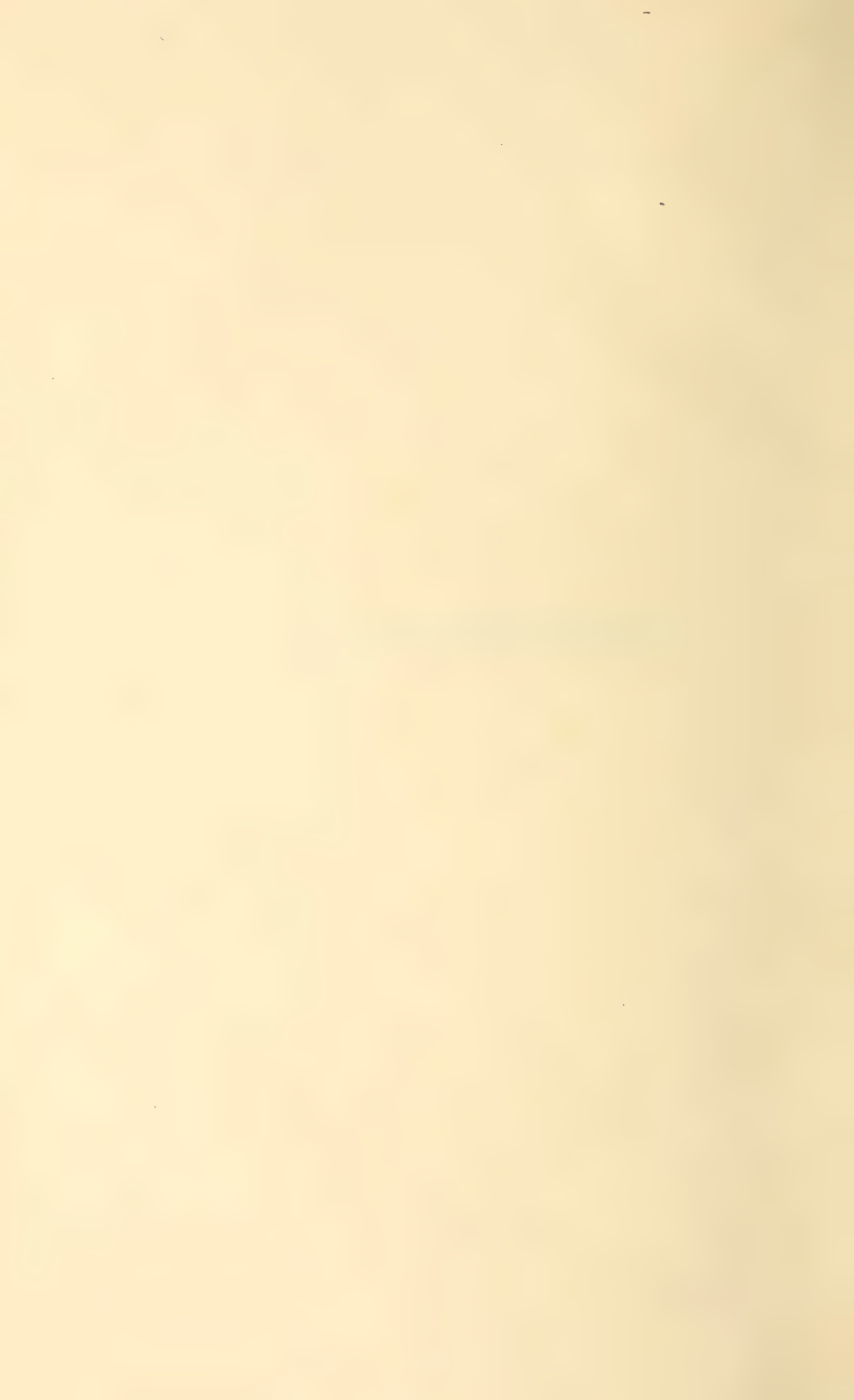
I

ERSTER HALBBAND

BOGEN 1–30

BERLIN
KARL SCHNABEL VERLAG
(AXEL JUNCKERS BUCHHANDLUNG)
1908

ANKÜNDIGUNG



I.

Ich bin nunmehr, im Alter von dreiundvierzig Jahren, zu Ende gekommen mit allem Wesentlichen der Lehre von den Geistigen und vom Volke.

Das ist die Lehre, deren Darstellung ich als meine Lebensaufgabe erkannt habe. Daran bin ich alle die Jahre, mich ganz im Stillen haltend, bemüht gewesen und werde fernerhin, mich weiter so im Stillen haltend, daran bemüht sein, so lang die Kräfte des Lebens bleiben.

Ich lasse das Hauptwerk von dieser Lehre nun ausgehen, nicht ohne zu bekennen, daß, es nun schon dahinzugeben, mir schwer ankommt. Ich hätte es am liebsten noch längere Jahre zurückgehalten, ich mag noch nicht davon ablassen. Bei einem so umfassenden Werke gibt es für die Arbeit des Besserns so wenig wie für die Geduld des Verfassers eine Grenze, und noch immer wird in den Einzelheiten genug des Fehlerhaften und Unvollkommenen zurückbleiben. Ich möchte noch einmal, immer von neuem noch einmal durch alles hindurch, ich fühle die Notwendigkeit und auch die Fähigkeit, an allen Teilen noch zu bessern, — nicht zu zerstören, sondern das Geschaffene zu vervollkommnen, zu reinigen, schärfer zu sagen, anschaulicher zu beleben, zu erweitern. Es handelt sich um ein ausgedehntes Werk, das die allerwichtigsten Interessen der Menschheit in erneuter Betrachtung zu umgreifen hat und, was noch mehr ist: um ein Werk von großen, weitreichenden, der Mitwelt noch gänzlich unvertrauten, ja ihre ganze Denkweise und Überzeugung gewaltsam antastenden und höchlichst beleidigenden, grundstürzenden Absichten. Keinem, der vom Arbeiten an einem Werke von solcher philosophischen Art und Kunst, für das erst ganz neue Mittel des Ausdrucks zu schaffen sind, eine ungefähre Vorstellung besitzt, brauche ich zu schildern, in welch einem Zustande der Unvollendung es sich immerwährend beinah in allen Teilen befindet, was daran unausgesetzt zu tun bleibt, und wie es recht eigentlich niemals fertig wird und kein natür-

liches Ende damit hat, als bis man es, durch einen Akt der Willkür, für fertig erklärt und spricht: nun soll es in dieser Gestalt vorhanden sein! So wie ich denn nun solcherart, alle Bedenken abschneidend, heute gesprochen habe, trotzdem es mir ein schweres Entlassen fällt bei dem entschiedenen Wissen: dies alles soll nun in Zukunft so und nicht anders, nicht besser vorhanden sein.

Doch drängen mich die Freunde dieser Gedanken gar sehr und ermutigen mich durch die Erinnerung daran, daß es hier auf das Ganze ankomme und nicht so sehr auf die Einzelheiten, deren Gebrechen und Unvollkommenheiten für die zu erhoffende Wirkung ohne entscheidenden Einfluß bleiben würden, und nicht zuletzt drängen mich diese Gedanken selber, indem ich vor allem erwäge: es könne mir der Tod oder sonst widerfahren, was mich an der letzten Vollendung hindert, das heißt, an dem letzten Abschluß in der von mir selber herrührenden Form. Und so mache ich denn ein Ende mit den Bedenken, um so eher, als ich überzeugt sein muß, daß ihre Reihe endlos und meine Anstrengung vergeblich bleiben wird, da die bedeutendsten ganz unüberwindbare individuelle Schwächen und Eigenheiten betreffen, und weil es sich tatsächlich so verhält, daß sie allesamt ohne Ausnahme nur gegen Einzelheiten treiben. Denn der Gedankenbau selber steht in allen Hauptzügen seit lange vollendet, und dagegen erheben sich mir keine Anfechtungen und Zweifel. Ich werde keine Reuschritte tun und meine Gedanken über Welt und Menschen nicht ändern. Ich will sie ändern, wenn Welt und Menschen sich ändern. Mir kommen auch keine Nachgedanken mehr; alles Wesentliche ist vorhanden, was im tiefsten Grunde doch nicht reicher werden kann. Da gibt es nichts zu vermehren noch zu vermindern oder in der schärferen Eigentümlichkeit herauszuschlagen. Daran ist nichts, wie an den Einzelheiten, anders zu machen; es hing nicht von mir ab. Und dies allein ist in der Tat das Wesentliche, wogegen es weder auf die Lücken noch auf die Mängel in meiner Darstellung ankommt: es wird sich erweisen, daß alles etwa Fehlende ohne Hypothesen und Verrenkung in das hier entwickelte Prinzipielle hineinpaßt, und wo ich in den Einzelheiten geirrt habe, da ist es in der Abweichung von dem Prinzip geschehen und wird, diesem gemäß, von anderen berichtigt werden können. Was also den Begriff des Ganzen betrifft, so wie es nun dahingegeben sein soll, damit seine Absicht und Bedeutung erkannt werde und damit es kräftig

Heilung und Gesundheit wirke, das Ganze als Ganzes, die Art der Begründung, seine Gliederung und Verfassung — das alles ist vorhanden, und ich darf sagen: es ist nichts unterlassen worden, was ich nur vermochte, damit dieses Werk auf der Tiefe seines Fundamentes so aufgerichtet sei, daß es fest und unverwüstlich stehen kann in dem Wirklichen des Lebens der Menschheit.

Zur Begleitung hinaus wiederhole ich dem Leser die Worte, die dereinst Maimonides seinem „Führer der Verirrten" mit auf den Weg gegeben hat: „Lies nicht überhin in Gedanken: du würdest mir nur schaden und dir nichts nützen ...... Endlich bin ich der Mann, der, wenn ihn ein Gegenstand drängt und er auf beengter Bahn keinen Ausgang findet, eine Wahrheit mitzuteilen anders als dergestalt, daß sie Einem Vortrefflichen nützlich erscheint, während sie von zehntausend Toren gemißbilligt wird — ich bin der Mann, der es vorzieht, sie diesem einzigen Vortrefflichen mitzuteilen, ohne auf den Tadel jenes zahlreichen Pöbels zu achten."

Ich weiß, daß ich hinaustrete wie unter Feinde, diese Sache dem Gespötte und der Verschimpfung preisgebend auf lange Zeit. Ich erwarte nicht, daß es mit dieser Sache anders laufen wird, *weil meine Worte das Wirkliche betreffen*. Die Worte über das, was wirklich ist, klingen scharf und hart und haben einen schweren Stand unter der Menge der Menschen. Die mögen sie nicht anhören, da sie weit lieber träumen und in dunkler Rede bleiben und sagen dann zu uns, die wir die Gedanken der Wirklichkeit zum Stehen gebracht haben: wir seien es, die da träumen.

Warum? Warum immer von neuem so? Woher diese Begegnung, die zu allen Zeiten die Wahrheit ausstehen muß im Volke?

Daher: *weil alles Denken des Volkes, sein ganzes Denken des Wirklichen derart mit Denken des Unwirklichen durchsetzt ist, daß dem Volke immer nur Beides — das Denken des Wirklichen* **und** *das Denken des Unwirklichen in seiner wechselseitigen Durchdringung — als die Wirklichkeit und Wahrheit gilt; und überhaupt das ganze Denken des Volkes auf einem andern Grunde steht wie das Denken der Wirklichkeit und Wahrheit; und weil dieses anders geartete und anders gerichtete, vom Denken der reinen Wirklichkeit und Wahr-*

heit nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach verschiedene Volksdenken es ist, welches die Oberhand hat unter den Menschen, die Gesellschaft und alles in ihr einrichtet und bestimmt.

Hier haben wir den Grund, weswegen jedes Zurückgehen auf die reine Wirklichkeit zu allen Zeiten als etwas Unerhörtes, als Phantasie und Frivolität aufgenommen wird. Das Denken der reinen Wirklichkeit, auf dem Prinzip der Wahrheit des Denkens ruhend, wird in der großen Gemeinschaft aufgenommen von einem Denken, welches ganz anders geartet ist, da es auf einem ganz anderen Prinzip beruht. Ich sage, und damit ist das große Thema dieses Werkes bezeichnet: Nach zweierlei Prinzipien des Denkens wird gedacht von zweierlei Menschen, von den Geistigen und vom Volke. Wehe dem Manne, der die Wahrheit und die Tatsachen erkennt und den Menschen des Volkes davon zu reden unternimmt! Sie waren niemals imstande, das völlig Vernünftige und das völlig Unsinnige auseinander zu kennen, weil sie selber beides im Ineinander haben und auf ihrem andern Prinzip des Denkens stehen, welches nicht das der Wahrheit des Denkens ist; sie verlachen und verunglimpfen die Vernunft, indes sie ihre eigne Unwissenheit und die Gedanken-Mißgeschöpfe und Gespenster ihres Aberglaubens anbeten. So sind sie gewesen; so sind sie heute noch wie sie gewesen sind, heute noch in diesen Zeiten der allgemeinen Bildung und Aufklärung; sie haben sich nicht geändert. Sie freilich sprechen von ihrem „Heutzutage" mit Stolz und Dünkel, wer aber so sieht, wie es ist, der spricht: „Heutzutage gerade so wie zu allen vergangenen Zeiten!" Und auch heute wird die Wahrheit durch die Menge und durch den Aberglauben gerichtet werden.

Ich erwarte nichts von der Menge; so wird mich nichts kränken. Es werden wenige sein, die mir folgen; ich suche nur diese wenigen und erwarte auch nicht jähe Zustimmung, von keinem, — was die letzte Konsequenz meiner Gedanken betrifft, erwarte ich dies nicht:

> „Wenn mir etwas als Wahrheit
> begegnete, schaut ich ihm richtend
> Und lang forschend ins Antlitz,
> und spät erst wagt ich zu sagen:
> Das ist Wahrheit!"

Ich, für mich selber, stehe nun seit langem auf der heiligen Gewißheit des Geistes in furchtlosem Vertrauen. Ich habe meinen Herzensfrieden, meine Festigkeit und Freudigkeit, ich habe meine Seligkeit in der Erkenntnis des Einen Wirklichen und Wahren für ewig gefunden. Das ward mir von der Meinung der Menschen nicht gegeben und kann mir von ihr nicht genommen werden. Kein Beifall macht mir die Wahrheit gewisser, keine Mißbilligung macht sie ungewisser — die alte ewige Wahrheit der Wahrheiten, von der ich überzeugter bin als von meinem Leben, an der kein Zweifel aufkommt, an der noch niemals ein Zweifel aufzukommen vermochte in denen, die sie besaßen, die nicht widerlegt werden kann, ohne daß das menschliche Denken selbst widerlegt und aufgehoben würde: weil sie das ist, was dieses Denken ausmacht.

Und die neue Wahrheit, die ich zu sagen komme? — Es hat lange gewährt, bis ich meinem philosophischen Gewissen Genüge getan, ich tat es nicht leichtmütig, und spät erst wagte ich zu sagen: das ist Wahrheit! Aber eben deswegen wage ich dieses über die Maßen bedeutungsschwere Wort zu sprechen und bin der endlichen Zukunft so ganz gewiß, und soll und muß nun auch gelehrt sein, was ich so lange in mir gehegt und genährt, nachdem ich, da es ausgeboren war, erkannt habe: diese neue Wahrheit steht auf dem Grunde jener alten, ewigen Einen Wahrheit, ist in ihrem Kerne und Wesen nichts anderes als diese Wahrheit selber. Sie wird nur dieser Zeit neu erscheinen. Einer jeden Zeit erscheint die Wahrheit neu, trotzdem sie so alt ist wie die ganze Zeit, aber sie erscheint ihr neu: weil eine jede Zeit die Unwahrheit ist (die Zeit, d. h. die von dem Volksdenken eingerichtete und beherrschte Gemeinschaft); und darum erscheint sie einer jeden Zeit widerwärtig: weil sie ihre Unwahrheit aufdeckt. Der geltenden Unwahrheit entgegen will aber in jeder Zeit die Wahrheit ausgesprochen, anerkannt und geheiligt sein. Und mich nun treibt in dieser Zeit das urmächtige Gewissen meiner tiefsten geistigen und ewigen Besinnung und meine Liebe zu den Menschen, daß ich von der Wahrheit sage, so weit es in mich gelegt ist, zu sagen.

Ich für mich selber hoffe nichts und fürchte nichts. Ich habe so hohe Gedanken von meinem ewigen Wirklichsein, daß ich nichts fürchte, am wenigsten das Gespötte dieser Menschenwelt, in der eben so viel und mehr gelacht wird über das Richtige wie

über das Verkehrte. Daß ich das Meinige wirke, das ist das grenzenlose Glück, wodurch mir mein Leben köstlich erscheint und ungemein zu jeder Stunde, und daß ich es wirke aus der höheren Bewußtheit meiner ewigen Besinnung heraus und wegen meiner Liebe zu den Menschen, mit denen ich mich so lebendig Eines weiß, das gibt mir die sichere Gewähr, es werde zum Guten gereichen, was ich zum Guten und keinem Menschen zum Bösen sage, es werde über den Tag und die Zeit hinaus sich bewähren und Nutzen und dauernde Folge haben durch die Resultate der treuen Gedanken, die hier überliefert werden, indem sie beitragen zur Aufklärung in den der Aufklärung fähigen Köpfen: die Wurzel des Guten in ihnen zu befestigen, die des Aberglaubens herauszureißen.

Ich rede aber, wie schon angedeutet worden, von dem Aberglauben dieser unsrer Kultur und Zeit. Vorhanden ist er, wie er nur in irgend einer andern Zeit vorhanden war. Nichts verkehrter als dies, daß unsre Zeit frei sei von Aberglauben und nur gelten lasse, was der Verstand begreifen kann, daß sie vorzugsweise eine Zeit des Verstandes sei. Das glaubt die Zeit, das ist eine von den sanktionierten Faseleien der Zeit. Nicht einmal dies — ganz abgesehen noch von der grundverkehrten Voraussetzung, daß auch wirklich die ganze Wahrheit des Menschen in seinem Denken des Verstandes zu ergreifen sei — nicht einmal dies ist wahr, daß diese Zeit mit ihrer neuen Bildung und Aufklärung nur glaube, was der Verstand begreift, sondern sehr viel findet sich in der neuen Bildung und Aufklärung dieser Zeit, was wider den Verstand ist, ja wenn wir auf die Grundlage dieser ganzen Bildung und Aufklärung sehen, so finden wir diese Zeit auf einer Grundlage, die gänzlich wider den Verstand ist und daher nicht anders denn als Aberglaube bezeichnet werden kann.

Ich rede also von diesem Aberglauben dieser unsrer Kultur und Zeit, von dem Aberglauben unsrer fortgeschrittensten Gebildeten und Hochgelehrten, die sich so ganz sicher fühlen, sobald man vom Aberglauben spricht, daß damit nur vergangene Zeiten und die fremden rückständigen Leute und Kreise getroffen werden könnten. Ich rede von dem unsrigen als von demjenigen Aberglauben, der uns am meisten angeht und auch am meisten beschäftigen sollte. Lebendige Aufklärung will ich bringen, nicht solche wie die Aufklärer der Gegenwart bringen, welche

diese Gegenwart nicht wahrhaft über sich selbst und über i h r e n Aberglauben sondern immer nur über den Aberglauben der vergangenen Zeiten aufklären: Ärzten gleich, die ihren Patienten von all den fremden Krankheiten erzählen wollten, die andere ausgestanden hätten und die sie n i c h t auszustehen brauchten, statt auf den Grund der Krankheit da vor ihren Augen einzugehen, wie es ihre eigentliche Aufgabe wäre. Über den Aberglauben und die Narrheit der vergangenen Zeiten kann jeder Dummkopf sich entrüsten und spotten und aufgeklärt sein und jeder, der dabei dem Aberglauben der Gegenwart folgt. Ich fordere, daß wir das rechte Denken ausweiten auch über den Aberglauben und die Scheinweisheit dieser unsrer eignen Zeit und Umgebung, entgegen dem unter uns herrschenden Volksdenken.

Und noch mehr fordere ich, was auf das Innigste zusammenhängt mit dieser geforderten, von dem Volksdenken unabhängigen Wahrheit —: daß wir auch sehen auf die Naturen derer, in welchen diese Wahrheit lebendig ist, und daß wir die Augen öffnen über das Große, was sich unter uns begibt, nämlich über das, was sich vollzieht mit diesen Naturen, die innerlich, in ihrem Denken, frei sind von dem Volksdenken und frei zur geistigen Wahrheit, was sich in ihrem Verhältnis zum Volke begibt: da sie nun a u c h m i t i h r e m L e b e n Befreiung suchen von dieser Herrschaft des Volkes und auch auf dem Wege sind, sie zu finden.

Auf dem Wege, welchen diese Lehre von den Geistigen und vom Volke zu bestimmen und zu erleuchten sucht.

Zu der Einsicht in die Wahrheit dieser Lehre gelangte ich dadurch, daß ich von neuem das Denken des Menschen in Untersuchung zog, oder daß ich richtiger sage: das Gedachte, indem ich nämlich meine Anstrengung auf den I n h a l t des Denkens richtete und dabei auf jenen Einen von ewig her gekannten Inhalt des mit sich selbst übereinstimmenden geistigen Denkens der wahren Wirklichkeit geführt wurde.

Ich gewahrte, daß dieses Eine geistige Denken von ewig her gekannt war, daß alle geistigen Naturen mit all der Mannigfaltigkeit ihrer Äußerungen und Offenbarungen und mit ihrer ganzen Auffassung des Lebens und mit ihrem ganzen Leben auf seinem Grunde standen und stehen. Aber ich mußte auch gewahren, daß dieses Eine geistige Denken ebenso von ewig her verkannt war und verkannt wird, und sofort nun mußte ich weiter suchen

und fragen: wie es denn nur m ö g l i c h sein könne, daß nicht allen Menschen die Wahrheit das Wahre sei? Wenn denn das Eine Denken das Denken der ganzen Menschheit ist (so wie tatsächlich das Denken der ganzen Menschheit für die Praxis ihres äußerlichen Lebens als Eines und das Gleiche erscheint), und da der Mensch nichts andres ist und nichts andres sein kann als die Wahrheit seines Denkens — wie ist denn nur möglich, was doch wirklich ist: diese erstaunliche, schauderhafte, man möchte sagen ruchlose Gleichgültigkeit der Menge für die Wahrheit, und ihre Empfänglichkeit — nicht etwa für das Wahre derart, daß die einzelnen daran teilhaben nach den verschiedenen, wenn auch noch so geringen Graden ihrer Befähigung (so wie sie allesamt teilhaben an jenem Denken, welches der Praxis des äußerlichen Lebens dient), sondern ihre Empfänglichkeit für das Unwahre und Unsinnige, ihre Verehrung dafür, ihre lechzende Begier danach, daß sie sich darum reißen und mit Stolz und Entzücken in einer jeden Zeit dem geltenden Aberglauben anhangen, welcher bei ihnen die Stelle des Wahren einnimmt und sie zu dessen Verächtern und Feinden macht, die niemals imstande sind, einen Mann der geistigen Wahrheit in ihrer Mitte zu ertragen. Wie kann denn dies nur möglich sein, daß nicht allen Menschen die Wahrheit das Wahre ist, daß vielmehr in einer jeden Zeit die große Menge der Menschen von dem verworrensten Wahne des närrischen Aberglaubens oder von der lumpigten Sophistik beherrscht wird oder wie gewöhnlich und so auch in dieser unsrer Zeit, in völliger Ekellosigkeit, von beiden zugleich: „Alles ist wahr“ und „Nichts ist wahr“, wenn man aber recht auf den Grund ihres Denkens geht: „Die Unwahrheit ist wahr!“ Wie ist dies möglich, was man doch nicht begreifen kann bei keinem Ende? Statt daß die Menschen allesamt ohne Ausnahme erkennen müßten: „Das Eine ist wahr und ist die Wahrheit von allem“, was ganz allein wirklich begreiflich wäre: da ja diese Wahrheit nichts anderes ist wie der Inhalt ihres Denkens, die Übereinstimmung des Denkens mit sich selber, des Einen Denkens, welches nichts außer sich hat und nichts andres denken kann als sich selber?

Ist wirklich nur Ein Denken der Menschen, so ist auch nur Ein Denken menschenmöglich, und kann dieses Eine Denken nichts andres sein als die Wahrheit des Menschen, so ist kein andres als dieses Denken seiner Wahrheit menschenmöglich.

Wenn trotzdem nicht alle Menschen ausnahmslos zu dieser Wahrheit gelangen, vielmehr das Denken der Wahrheit die Ausnahme bildet vom Denken der Allgemeinheit, jedesmal, in einer jeden Zeit, so daß, wo es rege sich findet, es jedesmal, in einem großartigen Emporschwunge gefunden wird, nach einer gewaltsamen Losreißung von dem Bewußtsein der Allgemeinheit und zum Teil, so weit für die Autonomie des rechten Denkens und Handelns Freiheit vom Aberglauben erforderlich ist, eben in dieser Losreißung und in dem dauernden gänzlich sich Loshalten vom Allgemeinen sein eigentliches Wesen hat; während dagegen bei weitem die meisten weder ein entwickeltes Organ noch auch nur eine Disposition für das Wahre besitzen und damit noch nicht genug, keineswegs tabula rasa bei ihnen angetroffen wird, sie nicht etwa hinsichtlich der geistigen Wahrheit des Denkens zu gar nichts gelangen, sondern sogar zu etwas ganz anderem, der Wahrheit Entgegengesetztem gelangen, womit sie, immer kriegsgerüstet und gehässig, und so viel sie nur vermögen, gegen die Wahrheit angehen, dreifach verschieden von jenen andern, nicht das Richtige denkend, das Verkehrte denkend und dies Verkehrte für das Richtige nehmend — verhält sich dies so, und wer will sagen, daß es sich anders verhält? — dann ist es nur noch eine Tautologie, wenn wir behaupten: es muß außer diesem Einen Denken auch noch anderes Denken sein.

Mehrerlei anderes oder Ein anderes Denken?

Ein anderes nur.

Denn es ist von vornherein klar, daß jedes andere Denken, welches nicht das vollkommene der Wahrheit ist, nur in Einer Art diesem vollkommenen Denken der Wahrheit entgegengesetzt sein kann. Der Wahrheit als dem Denken des Wirklichen kann nur entgegengesetzt sein das Denken des Unwirklichen (worin Unwirkliches gedacht wird, als wäre es Wirkliches, z. B. der Gott). Wo das Denken in der vollkommenen Übereinstimmung mit sich selbst ist, da ist die Wahrheit des Einen Denkens der Wirklichkeit; wo es gestört, zerstört und aufgehoben wird und Widerspruch hervortritt, da ist nicht mehr das Eine Denken der Wirklichkeit: ein anderes Denken, welches nur das fiktive Denken eines Unwirklichen sein kann, ist hinzu oder ganz an seine Stelle getreten.

Und in der Tat, so fand ich es, daß all das dem Denken der geistigen Wahrheit entgegengesetzte Denken, auch diese unsre

jetzige, überall und in allem, in unsrer rohen Naturmetaphysik ganz ebenso wie in der Kunst sich äußernde rasende Verworrenheit mit all ihrem Hui und Pfui — die Verworrenheit liegt in der Luft dieser Zeit, die Verworrenheit ist ihr Sakrament — so fand ich es in der Tat, daß jegliches dem Denken der Wahrheit entgegengesetzte Denken in allen den mannigfaltigen Formen seiner Äußerung zurückführbar sei auf ein einziges anderes Prinzip, des fiktiven Denkens der Unwirklichkeit, welches jenen anders Denkenden immanent, mit ihnen geboren ist und für sie den materialen Inhalt ihres Denkens bildet.

Auf einem solchen Wege, indem ich diesen Fragen nachging, gelangte ich zu dem Resultat der Lehre von den Geistigen und vom Volke, welches nun also kein geringeres ist als dieses von den zweierlei Prinzipien des materialen Denkens in zweierlei Denkenden.

Ich sah ein, daß man mit den bisherigen Untersuchungen über das Denken nur immer im Logisch-Formalen sich gehalten habe, um damit dem materialen Inhalte beizukommen, ohne zu gewahren, daß die wichtigste Voraussetzung, von welcher man hinsichtlich des materialen Inhaltes ausging, eine grundirrige sei. Man glaubte und man glaubt an die Gleichheit des materialen Denkinhaltes in allen Menschen. Es ist aber diese Gleichheit gar nicht vorhanden. Das allein hat statt unter allen Menschen: wesentliche Übereinstimmung des logisch-formalen Denkens und Gleichheit in der äußerlichen Praxis des Lebens, d. i. Gleichheit des Verstandes oder des Denkens der relativen Wirklichkeit, von welcher Gleichheit ich hier noch nicht in schärferen Bestimmungen reden kann. Ich will nur im allgemeinen sagen, daß diese Fakultät des relativen Denkens, des Verstandesdenkens (Wissenschaftsverstand natürlich miteingeschlossen), worin alle Menschen übereinstimmen, nicht unser einziges und noch nicht unser letztes ist und nicht sein kann. Denn außer dem, was wir relativ sind, sind wir auch absolut, mit Goethe zu reden: „Der Kern der Natur sitzt auch in unsrem Herzen“, was nichts anderes bedeutet, als daß ein jeder das was ist, die Eine absolute Wirklichkeit in sich selber zu suchen hat; und nun fragt es sich, ob wir außer unsrem Denken des Relativen auch noch jenes letzte Denken des Absoluten haben oder nicht haben? oder ob einige es haben, obwohl andere es nicht haben? oder ob einige das Wissen von dem

wahrhaft Absoluten besitzen, andere an seiner Stelle das Wissen von einem vermeintlichen, verkehrten und fiktiven Absoluten?

Das ist nicht anders, so lange Menschen gewesen sind und so lange sie sein werden, ist dies noch nicht gewesen und kann und wird in alle Ewigkeit nicht sein: kein einziger Mensch bleibt stehen bei dem relativen Denken. „Sie sind ewig, denn sie sind" — so denkt in ihnen allen das Denken, und wo es nicht das Ewige, das Absolute in der Wahrheit und Klarheit denkt, da denkt es dennoch hinaus und muß hinausdenken sein Relatives (d. h. all sein Fühlen, Wissen, Wollen, seine ganze Bewußtheit von der Welt der Dinge) in ein verkehrtes und verworrenes, fiktives Absolutdenken hinein, welches als Analogon zu dem wahrhaft Absoluten erscheint. Es ist nicht anders möglich, wie ich zeigen werde: das relative Denken, wenn es auch als das was uns die Praxis des Lebens gibt (und ich werde zeigen, daß es nichts anderes uns gibt als lediglich Praxis des Lebens, daß das relative Denken des Verstandes mit all seiner Wissenschaft nichts anderes ist als Praxis, Lebensfürsorge, daß es keinerlei erkennendes Denken ist), wenn auch die Fakultät des relativen Denkens ihre besondere Sphäre hat, so kann sich dennoch dieses relative Denken gar nicht anders vollziehen als dadurch, daß es auf einem absoluten oder doch einem vermeintlich absoluten Grunde des Denkens steht: denn erst von diesem empfängt es seinen Inhalt.

Wir gewinnen damit die Kenntnis von **drei Fakultäten, in welche das Ganze des Denkens sich gliedert** und die auf das Strengste gegeneinander abgegrenzt sein wollen: **Denken des Verstandes** (d. h. der Praxis, der Lebensfürsorge, weswegen ich dieses Denken auch den praktischen Verstand nenne, wozu ich nicht allein das, was gewöhnlich als Denken im engeren Sinne bezeichnet wird und was ich Wissen nenne, sondern auch alles Fühlen und Wollen rechne, und zwar dies aus sehr guten Gründen), **geistiges Denken, abergläubisches Denken.**

Diese noch nicht dagewesene Sonderung der drei Fakultäten des Denkens ist von unberechenbarer Wichtigkeit. So wie sie dem Ganzen dieser Lehre von den Geistigen und vom Volke zur Stütze dient, so wird sie überhaupt in das Denken des Menschen eine noch nicht dagewesene Klarheit bringen, uns aus der Verwirrung der allgemeinen Bildung erretten und für immer gegen

sie sichern. Denn diese ganze Verwirrung ist keine andere als die Verwirrung und Konfusion der drei Fakultäten untereinander. Es wird verwechselt der Verstand, der Wissenschaftsverstand mit dem geistigen Denken, das geistige Denken selber aber mit dem Aberglauben in den Köpfen derer, die geistig zu denken nicht imstande sind. Es werden diese drei Fakultäten, deren keine mit der anderen etwas gemein hat, untereinander verwechselt, als wären sie eine einzige Fakultät des Denkens, und es wird das Denken aus der einen fortgesetzt in die andere hinein, da sie doch in Wahrheit gänzlich getrennt voneinander sind und keinen Übergang ineinander aufweisen. Und solche Verwechselung und Verwirrung ist von immerher gewesen und ist noch; der ganze Weg der Tradition und Geschichte, der bis auf unsre Gegenwart hinführt, bietet die verwickeltste Lage der drei Fakultäten des Denkens und ihres heillosen Durcheinander dar, so wie auch noch unsre Gegenwart darbietet. Wir sind uns dessen nicht bewußt, in welchem wüsten und gefährlichen Zustande die Straße der Menschheit sich befindet, und stocken doch, straucheln, fallen und gehen zugrunde auf Schritt und Tritt. Wir wollen die Augen aufmachen, und wir werden erkennen: so viel Weg zum Gehen, so viel Hindernis des Gehens; Steine und Ungetüme von Steinen und herniederdrohende Felsblöcke machen den Weg schwierig, finster und gefährlich darauf zu wandern, und wir werden abwegs in die Irre und furchtbare Verlorenheit getrieben. So viel Weg, so viel Hindernis, *das sich aber hinwegschaffen läßt*. Wir können den rechten Weg, nach der Denknotwendigkeit, gradhindurch gangbar machen, indem wir mit eben diesen Steinen und Ungetümen von Steinen, die uns so arg gehindert haben, die Straße pflastern und ebnen bis ans Ziel. Wir können uns die Bahn unsres Denkens, des Verstandesdenkens, frei schaffen und rein halten von allem Hindernis des Denkens, von allem Aberglauben, bis uns am Ende unsrer Bahn das Ziel der geistigen Wahrheit und Freiheit winkt. Das ist gänzlich dreierlei: der Weg, das Ziel und das Hindernis. Der Verstand ist der Weg, die geistige Wahrheit ist das Ziel, der Aberglaube ist das Hindernis. Der Aberglaube muß niedergeworfen sein, damit wir hindurchdringen können bis dahin, wo sich die geistige Wahrheit öffnet, vor allem aber müssen die drei Fakultäten aus ihrem Durcheinander nach ihren wesentlichen Verschiedenheiten auseinandergebracht werden, damit sich erkennen lasse,

daß sie nicht aus Einem Denken gezogen sind und was eine jede an sich sei, und daß nicht länger geistige Wahrheit mit Aberglauben, d. h. das absolute mit dem fiktiv absoluten Denken oder gar das relative Verstandesdenken mit dem Absolutum verwechselt und solcherart die Schüssel für die Speise genommen werde.

Es muß dies alles für den ganz Außenstehenden noch undeutlich klingen, wird ihm aber noch sehr deutlich werden. Ich muß hier sagen, was hierher gehört, wenn auch nur erst unbestimmt, damit man wenigstens unbestimmt und von fernher die Absicht mit dieser Unterscheidung der Fakultäten, ihre Richtigkeit und Wichtigkeit erkenne. . . . . Glaubt man wohl, daß das schlimm ist: wenn es für das Denken, damit es wirkliches Denken sei, auf die Unterscheidung dieses Dreierlei ankomme, — glaubt man wohl, daß das schlimm ist, wenn trotzdem diese drei Fakultäten des Denkens, statt auseinandergehalten zu werden, ineinanderfließen und einander durchsetzen? Glaubt man wohl, daß, wer solcherart Dreierlei für Einerlei hält, unsicher, in Widersprüchen und in der Verwirrung denkt oder mit einem Worte: die Unsicherheit und jenes angeblich Widerspruchsvolle des Denkens, das die Volksmetaphysiker für unlösbar ausgeben und das von dem berühmtesten dieser Verkehrtdenker, dem niemals eine Ahnung von dem Unterschiede der Fakultäten aufgedämmert war, den das Denken blasphemierenden Namen einer Antinomie des Denkens oder Antithetik der reinen Vernunft erhalten hat, und alle die Verwirrung — woher rührt das? als allein daher, daß die Unterscheidung nach den Fakultäten fehlte. Ich werde beweisen, daß es so ist und daß die Fakultätenlehre dem Denken eine bisher ungekannte Sicherheit verleiht, daß sie genügende Erklärungen hergibt sowohl für das Wahre wie auch für das Zustandekommen des Verkehrten und zur möglichen Vermeidung desselben bessere Mittel gewährt als bisher vorhanden gewesen sind, und, alles in allem, ich behaupte kühn und zuversichtlich: wer die Fakultäten unterscheidet, für den gibt es keine Dunkelheit und keine Widersprüche, und er findet sich vollkommen in allen Gedanken aus der Verwirrung gesetzt.

Auch der angeblich unschlichtbare Streit der Philosophien des Materialismus und des Idealismus zeigt sich durch die Fakultätenlehre geschlichtet, indem sich herausstellt, daß

die eine Behauptung die Wahrheit der einen Fakultät ist und sich bezieht auf ganz anderes als worauf sich die ebenfalls wahre Behauptung der andern Fakultät bezieht (der Materialismus ist die Wahrheit unsres Verstandes über diese unsre Welt der Dinge, die Wahrheit unsres relativen Denkens: der Idealismus ist die Wahrheit des geistigen, absoluten Denkens) und daß also auch hier nur die mangelnde Unterscheidung der Fakultäten die Konfusion gestiftet hat. Die Konfusion ist ganz gewiß konfus, aber das wahre Denken ist ganz gewiß nicht konfus und nicht in sich selber antithetisch und antinomisch.

Und im Anschluß daran behaupte ich auch noch dies: Wer von den Menschen in der Wahrheit des Denkens gestanden hat, der hat auch immer solcherart die Fakultäten unterschieden. Die Lehre von den Fakultäten ist neu, aber das Auseinanderhalten der Fakultäten ist so alt wie das wahre Denken, das ohne dies nicht möglich ist. Wer wahrhaft gedacht hat, der hat ganz gewiß nach den Fakultäten des Denkens unterschieden, wenn er auch nichts davon formulierte und überlieferte, wenn er auch dieses Wesentliche der Praxis seines Denkens nicht auf die allgemein gültige prinzipielle Begrifflichkeit der Unterscheidung gebracht hat, wofür nur sehr schwache Ansätze zu finden sind, während von nun an, nach dem Vorgang in diesem Werke, alles hierüber völlig auseinandergesetzt und zurechtgelegt und in stechender Deutlichkeit für alle Zukunft vorhanden sein wird, so daß es auch den minder Sicheren, die es nur in einem Ultimum der dunkelsten Besinnung in sich tragen, Licht bringen soll, und alle werden es von nun an erstaunlich leichter und glücklicher haben und, unter gereinigtem Himmel, ein freieres Schauen und Leben. Ich sage also: wer von den Menschen in der Wahrheit gestanden, dem lag bei seinem Denken die Unterscheidung der Fakultäten zugrunde, und er hat mit seinem Denken der relativen Wirklichkeit und mit seinem ganzen Leben, ohne daß sich der Aberglaube zwischenzustellen vermochte, geruht auf dem Denken der wahrhaft absoluten Wirklichkeit. Und wer von den Menschen im Aberglauben gestanden hat, der hat nicht die Fakultäten zu unterscheiden vermocht und hat mit seinem relativen Denken und mit seinem ganzen Leben geruht auf dem Denken der fiktiv absoluten Wirklichkeit.

Es ist also das Denken der relativen Wirklichkeit in keinem Menschen das letzte, vielmehr ruht es in allen Menschen — nicht

aber auf Einem wesensgleichen Prinzip und Grunde, sondern zwei letzte Prinzipien sind zu erkennen, und entweder — oder. Entweder das relative Denken ruht auf dem einen, dem wahrhaft absoluten, dem geistigen, und wo dies der Fall, wird auch das relative Denken in seiner Reinheit angetroffen (es bleibt in selbständiger Geltung als besondere Fakultät in der ihm eigentümlichen Sphäre des Relativen) und das ganze Denken ist wahrhaft vollkommenes, mit sich selbst, mit seinem eigentlichen Inhalte übereinstimmendes Denken der Wirklichkeit; daher auch, wer so denkt, als mit seinem tiefsten Wesen übereinstimmend, glücklich ist. Oder auch das relative Denken wird nicht in seiner Reinheit angetroffen, sondern ein Mischdenken wird gedacht (der zwei Fakultäten des relativen Denkens und des Aberglaubens im Ineinander), ein vom Denken des Unwirklichen durchlöchertes Denken der Wirklichkeit, — wenn nämlich das relative Denken auf jenem andern Prinzip des Unwirklichen grundlos gegründet ist; und wer so denkt, kann unglücklich und niemals glücklich sein, weil er nicht wahrhaft übereinstimmend mit sich selbst denkt, worüber nur in der stumpfen Gedankenlosigkeit oder in der unreinen Schwärmerei eine Selbsttäuschung möglich ist.

Das relative Denken ist richtig und rein oder es ist unrein, je nachdem es auf das wahrhaft absolute oder auf das fiktive Prinzip gegründet ist, weil von dem einen oder dem andern ausgehen und zu ihm zurückkommen alle Gedanken der beiderlei Menschen, welche teilhaben entweder an dem einen oder dem andern Prinzip; denn das Prinzip ist eben das Prinzip und recht eigentlich das Faktotum aller ihrer Einzelgedanken und ihrer Gedankenverbindungen, welches diesen erst ihren Inhalt gibt, der also nicht aus dem relativen Denken herbezogen wird, sondern, um mich hier in der üblichen Weise auszudrücken, apriorisch ist. Ohne apriorischen Inhalt wäre gar kein relatives Denken des Verstandes möglich und könnte auch weder die Wahrheit noch die Verkehrtheit als ein Absolutes gedacht werden, wovon doch immer, *bei dem relativen Denken*, entweder die eine oder die andere gedacht wird und gedacht werden muß mit unendlicher Notwendigkeit: weil in allem menschlichen Wesen die ursprüngliche Tiefe des Seins gedacht wird, — auch der Aberglaube zeugt für den Geist. Es wird immer das relative Denken *in* und *mit*

dem entweder wahren oder verkehrten Absolutum gedacht, je nachdem das Denken seinen wirklichen Inhalt wahrhaft ergreift oder nicht ergreift und dafür das Verkehrte, den Aberglauben ergreift. Es wiederholt sich die Eine prinzipielle Wahrheit in der Auseinanderlegung des Denkens in allen die Wahrheit Denkenden, und es wiederholt sich der Eine prinzipielle Aberglaube ebenso in allen den Aberglauben Denkenden.

Ich spreche immer nur von Wahrheit und Aberglaube, nicht von Irrtum: denn Irrtum ist logisch-formaler Art und bezieht sich auf die Verbindung der Einzelgedanken, hier aber ist die Rede von den materialen Grundprinzipien, deren nur zwei sind, entweder das der Wahrheit oder das des Aberglaubens. Dieses letzte kann nicht als Irrtum bezeichnet werden, da es in den abergläubisch Denkenden das naturgewaltige verkehrte Prinzip ausmacht, das nicht, gleich dem Irrtum, der Berichtigung fähig ist und auch auf eine ganz andre Art in der menschlichen Gesellschaft gehandhabt wird. Denn logische Irrtümer lehrt man nicht, wenigstens nicht überall und durch Generationen hindurch, und das durch Dummheit und Irrtum Einzelner Gebotene wird niemals in der Gesamtheit geheiligt, und die dennoch um sich greifenden Irrtümer von solcher Art erfahren bald ihre Berichtigung nach den für alle Menschen geltenden und daher immer wieder von neuem sich Geltung schaffenden logischen Normalgesetzen, was aber alles hinsichtlich der materialen Verkehrtheiten ganz anders ist. Diese verfinstern die Jahrhunderte und werden mit Zähigkeit durch die Jahrtausende festgehalten, und sie schädigen nicht allein diejenigen die von ihnen getäuscht werden sondern auch diejenigen, die nicht von ihnen getäuscht werden durch die Getäuschten, die in der überwältigenden Mehrheit stehen und jederzeit die eigentlich herrschende Gemeinschaft bilden, da es ja die materialen Verkehrtheiten sind, die den Zuschnitt des allgemeinen Lebens bestimmen und die, wie alle Schulen und alle Privathäuser beweisen, den Kindern überall so fest und zuverlässig anerzogen und angeprügelt werden, daß die also bearbeiteten, neu heranwachsenden Gemeinschaften immer von neuem so skrupellos überzeugt wie erfolgreich allen die Wahrheit Denkenden das Hausrecht aufkündigen und ihnen auf jede mögliche Weise das Leben vergällen. Sie können nicht anders, sie müssen so; sie sind erzogen wie es ihre Natur verlangte, deren Prinzip sie folgen ohne zu verstehen, daß ihr materiales Denken keineswegs das

allgemein gültige menschliche Normaldenken sei und ohne zu ahnen, daß es noch ein andres Prinzip des Denkens in anderen Naturen gibt.

Anders jene Naturen, die vom Prinzip des wahren Denkens geleitet werden. Vom wahren Denken wird das verkehrte Denken als ein anderes Denken und freilich als verkehrtes verstanden, „die Wahrheit zeigt sich selber und die Verkehrtheit an", sagt Spinoza der Einzige, der wie kein anderer die Wahrheit und auch die Verkehrtheit des Menschen erkannt hatte und als der einzige Mensch genannt werden kann, unter allen uns bekannten Menschen aller Zeiten Spinoza als der einzige, der nichts als Wahrheit, die ganze Wahrheit ohne jegliche Beimischung des Verkehrten mit voller Bewußtheit in sich trug — von Spinoza wird in diesem Werke viel die Rede sein: er ist eine der wichtigsten Hauptpersonen unsrer Gattung und Geschichte, er ist, nach meiner Überzeugung, der höchste aller Menschen! Und freilich ist auch dies der Fall: gegen das verkehrte Denken ist das wahre Denken unduldsam, so wie wir es bei Spinoza finden, dem sonst so sanftmütigen, aber bei aller Milde unbeugsam starken, aufrechten Manne, daß er für das verkehrte Denken seiner gebildeten und gelehrten Zeitgenossen die härtesten und zornigsten Worte hat und es unverblümt gradheraus bezeichnet als das, was es ist: als Unsinn. Denn das wahre Denken ist das einzige Denken, das apodiktische treue und bestimmte Eine Denken und Denkenmüssen der Einen Wirklichkeit, deren Gegenteil nicht wahrhaft gedacht werden kann. Das Denken der Denker ist das Eine Denken des Wirklichen: das, was das Volk für Denken hält, ist kein Denken. Darum ist dem wahren Denken des Wirklichen jenes fiktive Denken des Unwirklichen, als seine Natur und ihren Zusammenhang zerreißend, widerwärtig und peinigend, darum haßt das wahre Denken das verkehrte Denken, und der Mann, dem die Wahrheit das Leben ist, fällt über die Verkehrtheit ein leidenschaftliches Vernichtungsurteil. Genug, das wahre Denken ist unduldsam — so gänzlich unduldsam gegen das verkehrte Denken, wie es duldsam ist gegen die verkehrt Denkenden. Denn es versteht nicht allein das andere Denken der Verkehrtheit als verkehrt, sondern versteht auch, warum die anders Denkenden anders denken: sie können nicht die Wahrheit denken, weil sie

der ersten Anforderung nicht entsprechen, die man hier stellen muß, daß sie nämlich die Wahrheit zu denken imstande seien, da sie vielmehr verkehrt denken müssen, weil sie auf dem verkehrten Prinzip des Denkens stehen. Sie haben kein anderes Mittel, die Wahrheit zu ergründen als ihr Denken nach dem Prinzipe ihres Denkens, welches sie immer den Aberglauben finden läßt; man kann sie nicht lehren, worin wahres Denken besteht. Die Wahrheit des Denkens ist nicht lehrbar. Es ist ja alle Wahrheit vorhanden, und könnte man die Menschen das Denken lehren, so wären sie längst allesamt belehrt und glücklich allesamt, sie allesamt würden ihr abergläubisches Denken, sobald sie es als solches in seiner gefährlichen Nichtigkeit und Widerwärtigkeit zu erkennen vermöchten, sie würden es verabscheuen und selber mit allen Kräften aus sich ausrotten, hätten das längst getan, wenn es anginge, wenn sie wirklich alle in den Spiegel des Einen, gleichen wahren Denkens blicken könnten. Aber das können sie nicht. Und die verkehrt denken, von denen wird nicht allein die Wahrheit nicht gedacht, sondern sie ist ihnen auch gar nicht denkbar, und sie können nicht selber ihre Verkehrtheit verstehen, weil ihr verkehrtes Prinzip des Denkens ihnen das einzige gilt; weswegen auch sie unduldsam sind, und zwar nicht allein gegen die Wahrheit, sondern auch gegen die anders Denkenden, welche die Wahrheit denken, gegen die allein wahrhaft Denkenden, die eben deswegen, weil sie die allein Denkenden sind unter allen den Nichtdenkenden, von diesen so ganz abweichend erscheinen. — Verkehrt oder abergläubisch denken wird hier immer identisch mit Nichtdenken gebraucht, weil der Aberglaube, wie ich sagte, das Denken des Unwirklichen ist, als wäre es wirklich, d. i. in Wahrheit das Nichtdenken, das Denken ohne das eigentliche materiale Objekt des Denkens.

Das nichtdenkende Volk ist unduldsam, es will und kann den Geistigen keine Denkfreiheit zugestehen, — allein bei den Geistigen kann von der eigentlichen Denkfreiheit die Rede sein, von der Freiheit des Denkens und von der Freiheit des Fühlens, ob sie ihnen nun äußerlich zugestanden wird oder nicht, von der Freiheit des wahren Denkens mit dem wahren Denkinhalte: das andere, was das Volk seine Denkfreiheit nennt, das ist die Freiheit vom Denken, die Freiheit nicht zu denken, das Borniertsein im Aberglauben, was ihrerseits die Denkenden

nicht als ein Denken gelten lassen können. Und so stellt sich jener Gegensinn des Denkens unter den Menschen heraus — ich spreche trotz allem Gesagten auch beim Volke vom „Denken“, weil das Volk selber sein Nichtdenken Denken nennt, es so nennen muß und überhaupt kein anderes Wort dafür genannt werden kann, so zum Beispiel wie wir von der schwarzen Farbe sprechen, trotzdem schwarz gar keine Farbe ist sondern die Beraubung des Lichtes anzeigt — so stellt sich jener Gegensinn des Denkens heraus, welcher also alle Gedanken und Gedankenverbindungen aller Menschen von beiderlei Art durchdringt, sich aber zuhöchst und in gleichsam handgreiflicher Deutlichkeit zeigt in denjenigen Überzeugungen, welche das Letzte des Denkens sind, das ist eben in den materialen Prinzipien selber, welche die sämtlichen Einzelgedanken tragen und halten und innerlich leiten als das Grundbewußtsein und die Grundüberzeugung.

Indem wir nun diesen Gegensinn da aufweisen, wo er am schärfsten hervortritt und wo er deswegen am besten verstanden wird, in den Prinzipien des Denkens, haben wir damit den Gegensinn in den Geistigen und dem Volke bestimmt und das wahre Verhältnis zwischen beiden erkannt, worüber bis auf den heutigen Tag Dunkel und Verwirrung gebreitet lag und so lange liegen muß, bis die Verschiedenheit und der Gegensatz des materialen Denkinhaltes bei beiden anerkannt wird. Wir decken diese Verschiedenheit auf und bestreiten die allgemeine Annahme, daß die ganze Menschheit sich mit ihrem Denken bewege um die Eine Sonne der Geistigkeit. Der Geist ist nicht allen Menschen gemein und ist auch keineswegs eine in vager Unbestimmtheit über der ganzen Menschheit schwebende und in ihr umherirrende Idealität: er ist eine Realität in den besonderen geistigen Naturen, er macht den Inhalt ihres Denkens aus. Das Volk aber besitzt an Stelle des geistigen Denkens ein anderes Denken, und daher auch dreht sich in seiner allgemeinen Bildung sein Denken nicht um den Mittelpunkt der geistigen Wahrheit sondern um einen anderen Mittelpunkt. So muß ein jeder urteilen, der im wirklichen Hinblick auf die geistige Erkenntnis einerseits und auf den Zustand der allgemeinen Bildung andrerseits zu urteilen vermag. Diese Bildung des Volkes soll die geistige Bildung sein und

dieses Volkes Denken und Tun soll das Resultat der geistigen Bildung sein?! Man gewahrt alle die danach leben, mit Erstaunen, bei all ihrer großen Meinung und bei allem Rühmen von ihrer Bildung, in tausend Problemen, Zweifeln, in offen bekannter Finsternis über das Wichtigste, in Ungewißheit und Verwirrung über sich selbst, in beständigem Unfrieden der Seele, und diese allgemeine Bildung offenbart uns täglich die allerärgsten Greuel. Nur demjenigen, der dafür keine Augen besitzt und für das laute Hereinsprechen des Aberglaubens in der Wissenschaft wie im Leben keine Ohren, und der den Aberglauben nicht anders als in vergangenen Formen kennt, nicht aber d e n Aberglauben, so daß er ihm auch in seiner jetzigen Äußerungsgestalt deutlich sichtbar erscheint, nur einem Solchen kann diese allgemeine Bildung als die geistige gelten. Die Bildung des Volkes ist nicht geistige Bildung, sondern ihr Gegensatz; des Volkes Gegensatz zur Geistigkeit findet sich nicht in seiner allgemeinen Bildung aufgehoben, sondern kommt in ihr zum Ausdruck; der Gegensatz bleibt bestehen, diese allgemeine Bildung ist nicht die Vereinigung der Geistigen und des Volkes. Denken des Volkes und Denken der Geistigen, einander gegenüberstehend wie Ja und Nein, wie Sein und Nichtsein — zweierlei spezifisch verschiedenes Denken in den zweierlei spezifisch verschiedenen Menschennaturen, denen zwei Prinzipien des Denkens immanent sind; und all das ewige Mißverhältnis zwischen dem Volke und der Geistigkeit rührt her von der Verkennung dieser Wahrheit.

Klage auch ich über das alte Mißverhältnis?

Doch gewiß nicht der Klage wegen, sondern damit die Klage aufhöre. Ich komme nicht mit einem Buche des Greinens und der Beschuldigungen sondern, ohne Trauer, voller Hoffnung, mit einem Buche der Klärung und Abrechnung, welche dem Werden des Neuen und der Freiheit vorhergehen muß. Ich will zeigen, daß sich hier niemand schuldigermaßen an die Wirklichkeit hält, daß diese auf das Allerärgste verkannt wird und daß man heute mehr wie jemals darauf aus ist, das Unmögliche zu verwirklichen. Nur durch echte Aufklärung über die Wirklichkeit wird diese wahrhaft ergriffen, und nur das Ergreifen der Wirklichkeit gibt Freiheit, die wir suchen. Die Lehre von den Geistigen und vom Volke muß vorhanden sein, damit das Wirkliche der Geistigkeit und das Wirkliche des Volksdenkens erkannt und damit das Verhältnis zwischen den Geistigen und dem

Volke verstanden werde nach seiner wahren Wirklichkeit. So wie man es zu verstehen glaubt, entspricht es nicht der Wahrheit, und hier, wie so oft, bildet das Glauben-zu-verstehen und die verworrene ununtersuchte Meinung das größte Hindernis des Verstehens und die Ursache des Nichtverstehens. Das Nichtverstehen aber des großen Zweierlei von Volk und Geistigen, die für Einerlei gelten, und die Verkennung ihres wahren Verhältnisses zueinander ist die Ursache ihres fortdauernden Mißverhältnisses und verhindert es, daß weder die Geistigen noch das Volk zu ihrem Rechte und Frieden kommen.

Wir müssen zum Behufe solcher Klärung, wie wir sie innigst wünschen, das Denken des Menschen auf eine ganz andere Art in Betracht ziehen als bisher geschah, nämlich so wie es hier geschehen wird, auf die Materie des Denkens sehend, wobei wir also finden werden, daß es eine richtige und eine verkehrte Materie des Denkens gibt und daß dasjenige Unheil und diejenige Verwirrung, die in der Menschheit angerichtet werden durch die Menschen selber, durch ihr Denken, nur zum Teil sie trifft infolge des logisch Verkehrten in den Denkenden, zum andern Teil aber infolge des verkehrten und abergläubischen Denkinhaltes in den Denkenden. Es verhält sich mit dem Denken im Ganzen wie im Einzelnen, wo es ja ebenfalls auf Beides ankommt: auf den Denkinhalt nicht weniger als auf die logischen Prozesse. Das ptolemäisch-tychonische System mit seiner Annahme des gäozentrischen Standpunktes und seiner ruhenden Erde oder Stahls Phlogistontheorie, wonach bei der Verbrennung ein besonderer Verbrennungsstoff, ein Feuerstoff angenommen wurde, sie waren beide durchaus logisch gedacht, aber der materiale Inhalt bei diesem Denken war verkehrt, und beide enthielten, die wahre Bestimmung des Tatsächlichen unmöglich machend, fingierte Tatsachen zur materialen Voraussetzung. So kommt es auf die materiale Voraussetzung ebenso sehr an wie auf das logische Denken; für alle Einzelfälle und nicht weniger für das Ganze des Denkens. Freilich können wir so wenig den verkehrten Denkinhalt da, wo er vorhanden ist, wegschaffen, so wenig wie wir eine vorhandene unvollkommene logische Anlage zu verbessern imstande sind, aber es handelt sich auch wie überall der Natur gegenüber so auch gegenüber der Natur der Menschheit, nicht um Änderung, sondern um Kenntnis des Wirklichen, seines tatsächlichen Vor-

handenseins und Wirkens, damit wir nach dieser Kenntnis unsre Praxis einrichten.

Bei angenommener Einheit des Menschendenkens bleibt auch alles unbegreiflich, was von immerher vorgegangen ist und noch weiter vorgeht und was als das eigentliche Problem der Geschichte erscheint, über alle Gestaltung der Lebensfürsorge hinaus. Die Lebensfürsorge, ihr Fortgang und ihr Niedergang, der Kampf darum, der Kampf der Menschheit mit der übrigen Natur, der Kampf der staatlichen Gemeinschaften und der einzelnen Klassen gegeneinander, das ist noch nicht der ganze Inhalt der Geschichte. Darüber noch hinaus ist es dies, was das eigentliche Hauptproblem der Geschichte bildete oder doch hätte bilden sollen: das ungeheure Mißverhältnis der großen geistigen Ideen und ihrer Erfolge in der Allgemeinheit, in der sich zuletzt alles nach dem genauen Gegensatz zu der wesentlichen Bedeutung und Absicht verwirklicht findet, also gar nicht eigentlich wie Erfolg und Absicht, wie das Bedürftige und das Hülfebringende, sondern in ganz andrer Weise sich aufeinander beziehend, — in der Weise, wie sich eigentlich und wirklich das Volksmäßige und das Geistige zueinander verhalten in ihrem großen Gegeneinander. Und dies und alles übrige, woran so viele sich schmerzlich und trostlos im Dunkel zermüht haben und was keinerlei andre Erklärung annehmen kann, wird nun auf einmal durch die Lehre von den Geistigen und vom Volke, die nicht wie ein Roman andre Menschen voraussetzt noch fordert als solche, wie sie wirklich zu finden sind, und die nicht die Menschen unmenschlich machen möchte und nicht das Denken undenklich macht, — alles, worauf es ankommt in den Gedanken und was im Leben und in der Geschichte der Menschheit die Hülle der Verwirklichung annimmt, wird nun nach seiner Wahrheit aufgeschlossen sein und von allem erkannt werden, wodurch es geboten ist.

* * *

Ich widerspreche mit dieser Lehre von den Geistigen und vom Volke allem, was man heute über die allgemeine Bildung denkt — das ist schon angedeutet worden. Ich habe es schon ausgesprochen, daß der Gegensatz des Volksdenkens gegen die Wahrheit des geistigen Denkens keineswegs aufgehoben erscheint in dem, was wir Bildung nennen und in den Zuständen,

die durch unsre allgemeine Bildung geschaffen werden, vielmehr darin zum Ausdrucke kommt und auch sogar in den idealsten Zuständen, die mit den Gedanken unsrer allgemeinen Bildung erstrebt werden und herbeigeführt werden sollen, immer noch auf die gleiche Art zum Ausdruck kommen müßte. Die Lehre von den Geistigen und vom Volke ist zugleich eine Kritik unsrer allgemeinen Bildung. Ich kann gar nicht von dem einen reden, ohne zugleich von dem andern zu reden; es ist unmöglich, die Absicht und die wesentliche Bedeutung der Lehre von den Geistigen und vom Volke zu enthüllen, ohne dabei den Ausgang zu nehmen von der allgemeinen Bildung: weil das Urteil über die Beschaffenheit und den Wert der allgemeinen Bildung entscheidend ist für das Urteil, welches man über diese Lehre fällen wird. Ist das gewöhnliche Urteil über die allgemeine Bildung richtig, und sind die Hoffnungen, die man an sie knüpft, begründet, so ist diese Lehre falsch. Ist dagegen diese Lehre richtig, so ist das gewöhnliche Urteil über die allgemeine Bildung falsch und gedankenlos. Und wie, wenn es sich herausstellt, daß eine Beurteilung der allgemeinen Bildung überhaupt nur auf dem Grunde dieser Lehre möglich wird? Und so stellt es sich heraus, und wir werden in der Tat finden, daß die Lehre von den Geistigen und vom Volke und die Kritik unsrer Bildungszustände gar nicht eigentlich zweierlei Gegenstände sind, und so dient mir denn auch die Besprechung der allgemeinen Bildung zur Darlegung der Lehre von den Geistigen und vom Volke, und diese Lehre in ihrer Anwendung auf die allgemeine Bildung gibt für diese den Maßstab und die Begründung des Urteils her.

Es gibt bis heute keine Kritik unsrer allgemeinen Bildung, weil erst durch diese Lehre der Wertmesser für den Gedankeninhalt und für die Menschen dargeboten wird. Daß nun allerdings, bei solcher Bewandtnis, die eigentliche zusammenfassende Kritik unsrer allgemeinen Bildung erst zugleich mit der vollständigen Entwicklung der Lehre von den Geistigen und vom Volke möglich sein wird, die ihrerseits erst möglich ist, wie aus den soeben vorweg gegebenen ersten Andeutungen über den Plan des ganzen Werkes hervorgeht, nach der Entwicklung der Fakultätenlehre, dürfte ohne weiteres ersichtlich sein. Nur die hauptsächlichen, für den Zustand unsrer allgemeinen Bildung in Betracht kommenden Einzelheiten erfahren schon bei der

Besprechung der Fakultäten eine gebührende Behandlung, und es wird sich dadurch ein Nach und Nach und allmähliche Annäherung unserm Ziele entgegen ganz von selber ergeben.

Darauf muß ich überhaupt ausdrücklich hinweisen: daß ich auf meinem Wege nach und nach höher führen werde vom Bekannteren und Gewohnten, über die hergebrachte Auffassung hinweg, zum Ungewohnten und Neuen meiner Gedanken. Ich bitte besonders um Rücksicht für diese einleitenden Worte der Ankündigung, womit ich den ersten Schritt meines Nach und Nach zu tun gedenke, — nein, womit ich dazu nur erst die Vorbereitungen treffen kann. Denn bei der eben angedeuteten Wichtigkeit, welche das Urteil über unsre Bildung für die Aufnahme der hier zu entwickelnden Gedanken besitzt, die diesem Urteile über den Wert und über die Bedeutung unsrer Bildung so durchaus widersprechen, muß ich, noch bevor es möglich ist, die solchen Widerspruch begründenden Gedanken zu entwickeln, notgedrungen mit einem allgemein gehaltenen negativen Urteile über unsre Bildung den Anfang machen. In dieser Einleitung; die nicht allein Ankündigung ist des Neuen sondern zugleich Aussprache über das Alte, über den Zustand der sogenannten allgemeinen geistigen Bildung. Es wird sich natürlich alles, dem Charakter einer Einleitung gemäß, fast ganz im allgemeinen und unbestimmten des Überganges vom Alten zum Neuen halten. Ich kann für alle näheren Bestimmungen auf nichts verweisen als auf das im Werke Kommende. Ich bin hier noch nicht einmal imstande, trotzdem dies eine Hauptsache ist, das Übereinstimmende in der Begabung aller Menschen, welches mithin auch eine Übereinstimmung in einem Hauptteile der Bildung aller Menschen bedingt, gebührend hervorzuheben gegenüber demjenigen, was sich als verschieden und trennend erweist.

Daß es sich dabei um die Übereinstimmung in der Ergreifung des Lebens, in der Praxis des Menschen den übrigen Dingen gegenüber oder um das relative Denken des Verstandes handelt, also um dasjenige Denken, wodurch uns unser Leben gegeben wird, unser dingliches Leben unter den Dingen je nach dem Stande der Lebensfürsorge oder Kultur, ist selbstverständlich und habe ich bereits gesagt. Ebenso selbstverständlich ist also auch, daß es hierüber eine Bildung gibt, die allen Menschen gemeinsam angehört, so wie ihnen allen das relative Denken ge-

meinsam ist, d. h. so wie ihnen allen die Welt der Dinge gemeinsam ist und die Lebensfürsorge. Hier gibt es allgemeine Wahrheiten und eine Bildung der Allgemeinheit, gegen die ich mich wahrhaftig nicht wende. Die Eisenbahn und der Telegraph sind allgemeine Wahrheiten, und alle Lebenstechnik und alle echte und reine Wissenschaft und das ganze Denken über diese unsre Welt der Dinge ergibt allgemeine Wahrheiten, wovon das Wissen nicht heiß genug mit allen Kräften in allem Volke gefördert werden kann. Die Fakultätenlehre hebt das allen Menschen Gemeinsame eben so sehr hervor wie das Trennende, aber in dem Maße, in welchem sie die Grenzen des wirklich echten gemeinsamen Denkens der Relativität bestimmt, dieses Denken freilöst von aller Verbindung mit den übrigen beiden Fakultäten und es nach seiner wahren Bedeutung *in seiner Relativität* hinstellt, in demselben Maße wird auch erkannt, daß es für die eigentliche allgemeine Bildung gar nicht auf das relative Denken ankomme sondern nur auf das ihm zngrunde liegende entweder absolute oder fiktiv absolute Denken, und daß daher der spezifische Gegensatz unter den Menschen, von dem wir sprechen, und der Gegensatz der wahrhaft geistigen Bildung gegen die allgemeine Bildung des Volkes, trotz aller generellen Gemeinsamkeit des relativen Denkens, vollauf bestehen bleibt. Das relative Denken (z. B. naturwissenschaftliche Gelehrsamkeit) ist nicht an sich selbst das, was wir Bildung nennen, diese Bildung geht auch nicht aus ihm hervor: erst die Verbindung des absoluten oder des fiktiv absoluten Denkinhaltes mit diesem relativen Denken ergibt die Bildung, und was die Allgemeinheit des Volkes Bildung nennt, davon eben sage ich, daß es fiktiv absoluten Inhalt habe. Denselben fiktiv absoluten Inhalt wie früher, in andrer Form. Früher waren die allgemein Gebildeten die religiös Denkenden, die mit allen ihren Gedanken in dem Gotte, heute sind es die naturmetaphysisch Denkenden, die mit allen ihren Gedanken in dem auf Entwicklungslehre gegründeten Monismus enden, den sie in gänzlicher Verkennung der Natur und Bedeutung des Verstandes und seiner Wissenschaft aus der wissenschaftlichen Betrachtung folgern zu müssen sich einbilden, in Wahrheit aber gar nicht daraus folgern sondern damit nur offenbaren, daß ihr Verstandesdenken und auch ihre Wissenschaft inwendig eine abergläubische Seele habe. Es kommt hier nicht auf das

Verstandesdenken an und daher auch nicht auf die Höhe des Verstandesdenkens: es kommt hier auf die Fakultäten des abergläubischen oder des geistigen Denkens an, die beide gänzlich abgesondert sind von allem relativen Verstandesdenken und sich zu diesem allezeit gleich verhalten. Aus welcher Bewandtnis es denn auch begreiflich wird, daß der Verstand auf eine solche Höhe gestiegen sein kann wie unter uns in unsrer Lebensfürsorge, in unsrer Wissenschaft und Technik, ohne daß darum auch geistige Erkenntnis zur Herrschaft gelangt ist, daß vielmehr daneben ein so kindisch roher Aberglaube angetroffen werden kann wie unter uns, der auch gar nicht daneben bleibt, sondern dem Wissenschaftsdenken zugemischt wird, so daß sie nun so vieles als zur Wissenschaft gehörig ausgeben, was in Wahrheit der Aberglaube ersonnen hat.

Wodurch das hier Gesagte erst seine Deutlichkeit erhalten wird, das ist natürlich die durchgeführte Sonderung der Gedanken nach ihrer Selbständigkeit und gänzlichen Verschiedenheit der drei Fakultäten. Die will aber, da die Menschen noch gar kein Bewußtsein davon haben, daß sie drei gänzlich disparate Fakultäten immerwährend, in all ihrem Denken, durcheinanderwerfen und, wegen ihrer Gewöhnung darin, gar keine Empfindung für das wüste Durcheinanderklappern besitzen, diese Sonderung der Fakultäten will, wegen ihrer Neuheit bei unvergleichlicher Bedeutung, in der angemessenen Ausführlichkeit behandelt sein, so wie es hier, in der Fakultätenlehre, geschehen wird.

Aber dieser ausführlichen Entwicklung der drei Fakultäten soll in dieser Ankündigung die allgemeine Vorbesprechung vorangehen, die ich für ratsam halte, trotzdem ich die großen Schwierigkeiten nicht verkenne, die sich für eine derartige unbestimmte Allgemeinheit auftun. Es dürfte zu allgemein werden. Und allgemein heißt hier nicht allein: ohne Bestimmung des besonderen Positiven, sondern, was noch weit übler aufgenommen wird, Widerspruch gegen das Geltende, Negation des Geltenden ohne Bestimmung der besonderen Gründe für die Verwerfung. Ich kann nur erst allgemein verneinen. Auch alles bisher Gesagte ist im wesentlichen nur erst Verneinung.

Aber immerhin, auch das ist gut, wenn nur erst mal allgemein verneint wird die allgemein gehörte Bejahung. Ich will widersprechen, wobei denn freilich schon aus all dem Nein hier und dorten von meinem Ja ein wenig hindurchscheint und ein

orientierender Ausblick auf den Weg sich öffnet. So soll es auch weiter in dieser Einleitung sein. Doch nächstdem und hauptsächlich will ich widersprechen. Ich will nur erst sagen, daß einer da ist, der da widerspricht und mit dem die Unterhaltung gar nicht so geführt werden kann auf dem Boden der üblichen Voraussetzungen, daß einer da ist, der den üblichen Voraussetzungen widerspricht. Ich kann mich zunächst nur auf solches Widersprechen legen, ich kann mich hier noch nicht explizieren. Ich muß hier ganz allgemein, ich kann hier n o c h g a r n i c h t w i s s e n s c h a f t l i c h p h i l o s o p h i s c h reden. Denn wissenschaftlich philosophisch kann ich nur reden nach den Hauptbegriffen und nach der Ausdrucksweise, die für mich feststehen, die sich aber nicht eher einführen lassen, als bis ich sie zu entwickeln und zu rechtfertigen vermag, was nicht so in der Geschwindigkeit, so lang man auf einem Fuße steht, zu machen ist, was eben erst durch die Fakultätenlehre zu machen ist, die die Verschiedenheit der drei Fakultäten des Denkens zur Anerkennung bringt, auf die sich alles gründet. Und dennoch, da ich überhaupt gänzlich außerstande bin, anders zu denken und anders zu reden als nach der Norm und Ordnung der Fakultäten, und obwohl sich also zuletzt doch auch diese ganze Einleitung auf die unterschiedenen Charaktere der Fakultäten gründet, wovon in der Einleitung selbst noch keine genauere Bestimmung gegeben werden kann und auf die Gefahr hin, daß ich, infolge davon, mit dieser Einleitung in ihren allerwichtigsten Punkten unbestimmter bleiben muß als vielleicht irgend ein andrer Mann mit irgend einer andren Einleitung und auf die Gefahr hin, daß ich hier nichts als die Herzen reizen und erbittern werde, ohne sie auch nur von einem einzigen bestimmten Vorurteile zu befreien —: mein Fall liegt so, daß ich dennoch auf diese Einleitung nicht verzichten darf. Bevor ich die Einzelheiten entwickeln, bevor ich reden kann in meiner Sprache und mit meinen Argumenten mich verantworten kann, muß ich erst haben, die mich hören wollen, und bevor ich habe, die das meinige anhören wollen, muß ich sie erst vom ihrigen ein Stück hinweg haben. Ich muß es versuchen, so viel ich kann, sie davon hinwegzubringen, daß sie wenigstens nicht mehr ganz so fest wie bisher im ihrigen d. i. in den allgemeinen Bildungsgedanken beharren, nicht mehr so ganz ohne Besinnung im blinden Vertrauen auf die untrüg-

liche Wahrheit dieser Gedanken. Ich widerspreche zunächst ganz allgemein, aber doch auch schon vorbereitend, wie einer, der zum ersten Male zusammentrifft mit einem andern, von dem er die Hoffnung hegt, daß er in Zukunft das Neue mit ihm wird reden können. Die Uhr wird aufgezogen: während man die Uhr aufzieht, geht sie nicht — oder, daß ich so sage: es ist noch nicht das Konzert, es ist das Stimmen vor dem Konzert, und das Publikum wird vorher gestimmt! „Leser, wie gefall ich dir — Leser, wie gefällst du mir?" Niemand kann mir das Recht bestreiten, es so anzustellen und zu versuchen und zu suchen. Ob ich ein Recht besitze, so zu widersprechen und das, was alle Menschen richtig finden, verkehrt zu finden? das hängt von dem Rechte ab, womit ich jenes allgemein für richtig Erkannte als verkehrt und womöglich an seiner Stelle ein andres als das Richtige erweisen kann, durch Überzeugung derer, die ich überzeugen will, und zunächst mit Überredung und mit Widerspruch.

Wer sich so nicht widersprechen lassen mag, der hat ebenfalls sein Recht — die Tür ist offen, es hält ihn niemand und er wird nicht gezwungen, den Lese-Märtyrer zu machen.

Ich weiß,welche das sind, die mir gleich davon laufen werden, wenn sie nicht schon längst auf und davon sind. Die Leute von der naturwissenschaftlich-metaphysischen Bildung. Wenn sie nicht schon längst auf und davon sind: denn, da hier etwas von Philosophie zu wittern ist — brauchen sie sich darum zu kümmern? kann sich denn überhaupt Philosophie jemals wieder hervorwagen? Sie haben ein furchtbares Wort aufgebracht, damit wird die Philosophie als leere Abstraktion anathematisiert; sie tragen dieses Wort wie ein Gorgoneion auf ihren Schilden, und wo sie es sehen lassen, zittern und verkriechen sich die Philosophen, damit sie nicht versteinert und erschlagen werden. Dieses schreckende Wort lautet: „Empirisch-exakte Forschung!" Ob aber wirklich die unglücklichsten Philosophen nun erschlagen, die glücklicheren verkrochen und die allerglücklichsten dadurch gerettet sind, daß sie selber die Rüstung ihrer Feinde angezogen haben und in deren Reihen kämpfen? Ob das wirkliche Philosophen sind, die so vor einem Worte sich fürchten? Ob wirklich die Philosophie mit ihren Abstraktionen den Feind der wirklich empirisch-exakten Forschung vorstellt?

Die großmächtigen Männer der Erfahrungswissenschaften

wollen immer nur exakte Tatsachen, sie wollen immer nur Positives hören, und nicht allein dies, sondern alles, was man zu sagen hat, soll man ihnen sofort in einer bestimmten Formulierung sagen. Als wenn *sie* sich wirklich mit nichts andrem als lediglich exakten Tatsachen der Erfahrung abgäben; als wenn sie nur Positives dächten; als wenn sich die Formulierung, deren unumgängliche Notwendigkeit wohl am wenigsten von seiten der Denker bestritten wird, als wenn sich das Resultat der Formulierung geben ließe, ohne daß auch der Weg der Entwicklung gegeben würde; als wenn von nun an lediglich noch Formulierungen in die Welt gesetzt zu werden brauchten und Bücher überflüssig wären; als wenn es sich hier um Wahrheiten handelte, bei denen mit der bloßen Formulierung und dem Resultate an sich selbst eigentlich alles gesagt wäre, wie bei den Neuigkeiten der alten Waschweiber, die freilich gleich mit der Türe ins Haus fallen, oder als könnte man z. B. demjenigen, der sonst nichts von ihnen weiß und nichts gesehen hat, eine Vorstellung von den Skulpturen der Parthenongiebel geben, dem man erzählt, es sei darauf die Geburt der Athena und ihr Sieg über Poseidon dargestellt; — als wenn sie, in ihrer Ahnungslosigkeit, in ihrem Lager, aus dem der Strom des neuen Aberglaubens sich wüst und fessellos ergießt, als wenn *sie* imstande wären, so ohne weiteres Wahrheiten aufzufassen! Eine vorherige allgemeine Aussprache, Abweisung der geltenden Verkehrtheit und vorläufige Bezeichnung der rechten Gesichtspunkte halten sie für gänzlich überflüssig, und daß gar einmal die Zeiten kommen könnten, in denen man sich, um aus der Verkehrtheit in die Wahrheit zu gelangen, zunächst über *ihr* eignes Denken und über *ihre* eignen Gesichtspunkte und über *ihr* Tun und Treiben kritisch aussprechen muß, daß überhaupt jemals wieder eine Änderung in dem jetzt bestehenden Zustand ihrer Allherrschaft eintreten und daß diese Änderung gar durch die Philosophie herbeigeführt werden könne, das halten sie für gar nicht möglich. Die Philosophie ist tot, sie bekümmern sich gar nicht mehr um die Philosophie.

Aber die Philosophie wird sich um sie bekümmern, indem sie die Tatsache aufdeckt, daß von den Wissenschaftern neben all dem praktischen Nutzen, den sie bringen, doch auch zugleich die neue Form des Aberglaubens ausgeht und großgezogen wird, was zu hören ihnen selber freilich wie

eine wahnwitzige Phantasie klingen mag. Sie und Aberglauben! Gibt es größere Gegensätze? Sind sie es nicht, die dem Aberglauben einen Stoß nach dem andern versetzen, die ihm endlich den Todesstoß in den Abgrund geben? Nun — wir sind daran gewöhnt, zu hören, wie alle Menschen, besonders aber die gebildeten Menschen und unter den gebildeten Menschen ganz besonders die naturwissenschaftlich gebildeten vom Aberglauben reden als ginge er sie selbst gar nichts an und als wäre von einem völlig fremden Elemente die Rede, nicht aber von demjenigen, wovon sie selber beständig umflossen sind und worin sie selber ihr natürliches Leben führen, und werden schwerlich auf das hören, was sie urteilen und was sie alleweil für exakte Tatsachen halten. Ihr Denken ist infallibel, das scheint ihnen selber die exakteste aller Tatsachen, und sie richten wohl, aber sie können nicht gerichtet werden. Wir wollen sehen. Wir werden sehen, daß es ihnen auch nichts helfen wird, wenn sie sich die Ohren zustopfen und daß ihnen auch das Ausreißen nichts hilft, so wenig wie der Dünkel und die Intoleranz ihrer Beschränktheit, worin sie es mit allen früheren Vertretern des Aberglaubens aufnehmen. Wir haben das fröhlichste Vertrauen, daß dies alles nichts hilft, das heißt natürlich: nichts schadet.

Die Besseren werden von selber zurückkommen, und die andern werden es von den Zurückgebliebenen und den Zurückgekommenen hören; es wird in Zirkulation gelangen, daß höchst bestimmte Formulierungen aufgestellt wurden, die sie gar sehr angehen, nämlich erstens die Formulierung für die wahre Bedeutung der Erfahrungswissenschaft, von welcher Bedeutung die Männer der Erfahrungswissenschaft selber nicht das Geringste verstehen, vielmehr sie mißverstehen und deswegen so argen Mißbrauch treiben; und zweitens des genaueren und des genauesten die Formulierung für das, was unsre Männer der Erfahrungswissenschaft Richtiges und Nützliches und was sie Nutzloses, Verkehrtes und Unheilvolles treiben, wie sie gegen ein andres zwar, nämlich gegen die Praxis, wirklich exakt und lobenswert stehen und in dieser Hinsicht, soweit sie dies tun, den Namen Empiriker im besten Sinne verdienen, in Hinsicht aber auf das Denken in der eigentlichen und höheren Bedeutung, gegen dieses Denken sehr inexakt, wunderlich und ganz apirisch stehen. Eine Untersuchung, ihr Männer der Erfahrungswissenschaft, über einen gegebenen Gegenstand aus der Erfah-

rung, über eine unerbittliche Tatsache, die eine unerbittliche Denkbehandlung verlangt: ihr Männer der Erfahrungswissenschaft seid es selber, die dabei, mit Erlaubnis zu sagen, den gegebenen Gegenstand bilden, und sollt auf das Exakteste behandelt werden! Und noch mehr: Ein andres, für das Leben und für die Zukunft der Wissenschaften allerwichtigstes und den Männern der Erfahrungswissenschaften bisher gänzlich unbekanntes Exaktes wird aufgedeckt werden und in Wirkung treten, unbestreitbar exakt, und soll ebenfalls zwingend formuliert werden in der exakten Art, die nicht etwa den neuen Erfahrungswissenschaften nachgemacht ist, als hätten die dergleichen erst aufgebracht, sondern in der Art, die von jeher die Art der Denker war. Denn, um mit einem Worte die ungeheuer klingende Ketzerei herauszusagen: das Denken der Philosophie steht nicht der exakten Behandlung der einzelnen Wissenschaften entgegen, steht ihr auch nicht auf irgend eine besondere Weise gegenüber, *vielmehr ist das Denken der Philosophen das einzig existierende Exakte und dasjenige Exakte, was die einzelnen Wissenschaften, soweit sie nun vorhanden sind, hervorgetrieben hat und was sie erhält und voranbringt; was Exaktes in den Wissenschaften, zu finden ist, das ist das von den Philosophen Entwickelte und Formulierte, und anderes Exaktes ist in den Wissenschaften nicht zu finden.*

Das ist eine Behauptung, die wohl den meisten, besonders den Empirie-Nachtwächtern, die sich um die Philosophie nicht mehr bekümmern, ganz stupid paradox klingen mag, doch wir werden sehen, daß sie durch einen ehernen Wall von Tatsachen geschützt und bewiesen wird; ihre Wahrheit wird hoch emporsteigen, und sie wird sich den Leuten der Erfahrungswissenschaften und uns allen sehr nützlich erweisen. Nun, wir kommen schon noch näher heran und kommen schon noch hin, wo wir besser sehen werden, was mit dem allen gemeint ist, und endlich auch noch dahin, wo wir über die Philosophie, abgesehen von ihrem hier gemeinten Verhältnis zu den empirischen Wissenschaften und überhaupt zu dem ganzen Stande der menschlichen Lebensfürsorge, der Kultur, noch anderes hören werden.

Hier will ich nur widersprechen, widersprechen will ich hier und will in Bezug auf das Verhältnis zwischen der Philosophie und den empirischen Wissenschaften die allgemeine Bemerkung

aller derer, die in Wahrheit etwas gelten können, wiederholen: daß, wer nicht die Philosophie als das höchste Interesse der Menschheit anerkennt, ein Barbar ist, er sei übrigens wer er sei, oder richtiger gesagt, daß er zum Volke gehöre, und ich will sagen: die Kulturtatsache, daß unter uns solch kindisches und superlativisch abgeschmacktes Gewäsche, gestützt auf Grundbegriffe, die so wunderbar exakt sind wie etwa die Erzählung jenes Reisenden von einem Flusse, der keine Ufer gehabt und von einem andern Flusse, der nur ein Ufer gehabt habe, daß diese klotzig wahnwitzigen, wilden und abscheulichen Ausgeburten des Aberglaubens, wie sie als letzte Denkresultate der naturwissenschaftlichen Forschung präsentiert werden, daß sie von einer ganzen Epoche ohne jeglichen ernsten Widerspruch für Philosophie hingenommen werden und daß selbst Männer, die aus der philosophischen Schulung hervorgegangen, daran mitmachen, Brandstifter am eignen Hause, — das ist ein unendlich beschämendes Zeugnis für die Verkommenheit des Denkens in dieser unsrer ganzen Epoche oder, daß ich es gleich deutlich sage: dafür, wie weit und wie entschieden, wie beinahe ausschließlich bereits die Volksherrschaft sich erstreckt. Aber die Philosophie macht keinen müßigen Zuschauer des widrigen Lustspiels, ward auch nicht davon mit kalter Angst durchgossen, daß sie nun dasteht wie die schlotterichte Königin, und noch weniger ist sie daran gestorben. Mit der Leichenschau, zu der sich einige teilnehmende Seelen bereits aufgemacht, ist es nichts, — die Toten wollen an den Lebendigen die Leichenschau besorgen!

Die Philosophie ist nicht tot und kann überhaupt niemals sterben, solange die Menschheit lebt, da sie das Herz dieses Lebens der Menschheit ist, der Weisen wie der Narren, die von diesem Herzen ihres eignen Lebens nicht wissen und nicht wissen wollen, worauf es auch nicht ankommt: denn dieses Herz sorgt treu für sie alle, auch ohne ihr Zutun; die Aufeinanderfolge der Gedanken, das sind die Herzschläge des Lebens und der Geschichte der Menschheit. Ich meine aber nicht die zeitliche Aufeinanderfolge der Gedanken, die nach und nach hervortreten in einer sich entwickelnden Geschichte und von denen etwa der eine oder der andere im Fortgange der empirischen Wissenschaften durch diese produziert wird, sondern ich meine die

innerliche Aufeinanderfolge der abstrakten Gedanken, wie sie das in aller Vollkommenheit und Tadellosigkeit vorhandene, keiner Verbesserung weder fähige noch bedürfende System des philosophischen Denkens darbietet, dessen Abstraktionen, in ihrer Anwendung auf das Leben, dieses Leben und die Geschichte der Menschheit gestalten und ganz und gar ausmachen. So! So! Das will ich hier nur erst als bloßen Widerspruch sagen gegen diejenigen, die das Wort Philosophie nicht lesen können, ohne sich dabei eine subjektiv willkürliche, unfruchtbare „abstrakte" Gedankenspielerei vorzustellen oder, wenn sie sehr tolerant und gebildet reden, dabei von einem bloß ästhetischen Bautriebe der Philosophen reden und die auf Grund einer wissenschaftlichen Praxis, von der sie nicht ahnen, daß sie dieselbe den Abstraktionen des philosophischen Denkens und dem fortdauernden Leben dieses Denkens schulden und auf Grund einer Vielwisserei, die ihrem Wesen nach ganz außerhalb des Denkens steht — sie, die auch *zu* Schülern im Denken nicht taugen, die frechste Schulmeisterei am Denken und allen Unfug und Frevel verüben und von denen ich mit Herakleitos sage: mehr Not tut es, den Übermut der Vielwisser zu dämpfen als eine Feuersbrunst. So! So! So! Das also sei hier nur erst mal als bloßer Widerspruch gesagt, und in allem kann und will ich hier nur erst widersprechen. Das erste des offenen Sprechens ist solches Widersprechen.

Vielleicht findet man diese meine Methode und Taktik verkehrt und daß ichs anders und schicklicher hätt anfangen müssen, daß überhaupt meine Art zu reden abstößt, und mancher Wohlwollendere dürfte sagen: ich schadete selber der Sache. Wer aber die Sache kennt, wird, auch ohne Wohlwollen gegen mich, nicht so urteilen, vielmehr finden, daß just diese Sache es just so und nicht anders verlangt. Man wird mich lesen, man wird mich tadeln, man wird mich loben und wieder tadeln, man wird sich an mich gewöhnen und man wird mich wirken sehen. In denjenigen, auf die es ankommt. Ich gehe ja nicht darauf aus, jenen Ton anzuschlagen, von dem der möglichst große Erfolg sich melken läßt an den vielen, auf die es nicht ankommt, die mit dieser Sache doch nichts zu tun hätten und die ich eben-

deswegen so weit nur möglich mit der allerzudringlichsten Deutlichkeit abschrecken und hinwegstoßen möchte, da ich keine Scheinwirkung bei den Affen, bei den gänzlich Unhingehörigen, Unnützen und Schädlichen, nämlich in der großen Gesellschaft der Gebildeten erzielen will, nicht für die Sache und noch weniger für mich, den es wahrhaftig nicht stachelt, ein Ehrenmitglied dieser Gesellschaft zu werden. Ich schwöre, daß ich dies um alles nicht möchte! so wie jener Grieche geschworen hat, er wolle lieber schön sein als der König des Perserreiches mit all seiner Macht und all seinen Schätzen!

Was diese Gesellschaft hier zu hören bekommt, das wird ihr selber, trotzdem sie es nicht gern hören wird, zum größten Nutzen gereichen, und auch was die augenblickliche Wirkung anbelangt, wird es ihr besser bekommen als alles übrige, was sie nun zu hören gewöhnt ist und freilich gerne hört. Oder glaubt man denn wirklich die Menschen dadurch zu verbessern, daß man, wie heut die Mode ist, ihr miserables Denken erhebt und sie in dem Hochmute bestärkt: es wäre nun plötzlich vorbei mit dem Aberglauben, und daß alles, was eine kräftigere Stimme besitzt, das wahnsinnige Freudengebrülle über den jetzt geltenden Aberglauben verstärkt? Soll denn nur noch das ganz Schändliche unter uns gesagt werden dürfen: daß die hergebrachte allgemeine Meinung die Wahrheit sei? Wann war sie das jemals? wer denkt so, daß die Wahrheit jemals allgemein gemeint werden könne? Es sind freilich unendlich Viele, die so denken, es ist aber mit ihrem Denken nicht viel, es ist nichts damit, daher zählt das Denken dieser Vielen nicht gegen das wahre Denken der Wenigen, ich kann nur immer wieder sagen: heute so wenig wie früher; und die Länder sind verloren, in denen keine Stimme mehr gehört wird, die dem Pöbel sagt, was er ist und daß sein Denken kein Denken sei. Diese unendlich Vielen — ich sehe nicht unendlich Viele: sie gelten alle, ob sie auch noch so zahlreich sind, das ganze Volk gilt mir wie Ein Mann. Sie haben allesamt dieses Eine Denken, welches kein wirkliches Denken ist, und auch alles Denken der Geistigen ist Ein Denken, aber das wirkliche Denken. So stehen sie gegeneinander wie ein Mann gegen einen andern Mann, der aber kein Mann ist: wie der eine Mann der Wahrheit gegen den andern Mann des Aberglaubens.

In dem ganzen folgenden Abschnitte gedenke ich hauptsächlich davon zu reden, wie überhaupt jegliche allgemeine Bildung

angesehen werden muß, die sich für die geistige Bildung hält und die jenen uralten, bis jetzt noch immer vorhanden gewesenen Gegensatz zwischen dem Denken der Geistigen und des Volkes in sich überwunden und aufgehoben glaubt, wie sie diesem ihrem Anspruche nach von vornherein angesehen sein muß, auch, mit Respekt zu vermelden, wenn sie behauptet, daß sie sich auf naturwissenschaftliche Resultate gründe, — wie jegliche allgemeine Bildung von vornherein anzusehen ist, noch bevor man sich mit bestimmter Explikation klar gemacht hat, was denn eigentlich diese allgemeine Bildung ihrem Inhalte nach in Wahrheit ist und was geistige Bildung in Wahrheit ist.

Ja, ich frage so: was das ist, geistige Bildung? und schäme mich nicht, so zu fragen. Ich halte es für sehr nötig, so zu fragen. Die Gebildeten der Zeit halten es nicht für nötig, sie glauben alle ganz genau zu wissen, was es ist und einer setzt es beim andern als das Bekannteste voraus. Ich meine aber, daß sie es gar nicht alle wissen, vielleicht nur es zu wissen glauben, weil sie gewohnt sind, es nicht zu wissen, und daß mancher in Verlegenheit geraten würde, wenn er sagen sollte, was denn eigentlich geistige Bildung sei, und daß er es nur weiß, wenn er nicht gefragt wird. Ich halte es für sehr nötig und für das Allernötigste, daß man sich gerade über das verständige, was in einer Zeit von allen als das allen Bekannteste und als so selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß es für sie gar keiner Erklärung und Auseinandersetzung bedarf, — der wichtigste Gewinn, den mir die Aufklärung über die Vergangenheit gebracht hat, der mir am besten behülflich war zur Aufklärung über die Gegenwart, bestand darin, daß ich bedenklich ward gegen die Prunkwörter der Zeit. Bedenklich gegen die Prunkwörter dieser Zeit. Denn gegen die der Vergangenheit bin ich nicht mehr bedenklich; mit denen weiß ich gut Bescheid, mit denen wissen alle gut Bescheid. Mit denen stand es so, daß in ihnen ausgedrückt sein sollte, was die Zeit dachte, was auch tatsächlich allen Gebildeten der Zeit geläufig war und was nur immer einige abnorme Menschen der Zeit nicht zu denken vermochten, nämlich die Denker, und was tatsächlich von der ganzen gebildeten Allgemeinheit der folgenden Zeit als eine Rede der Verworrenheit und Nichtigkeit ganz und gar wieder verlassen wurde. So stand es mit allen den Prunkwörtern der Vergangenheit, und dieser Umstand und allerdings

noch manches andre hat mich bedenklich gemacht auch gegen alle die Prunkwörter der Gegenwart. Gegen die sollten alle bedenklich sein. Vielleicht steht es mit ihnen anders, vielleicht aber ganz genau ebenso? Sagt ihr nur erst einmal: Vielleicht, — ich sage schon: Gewiß, und jedenfalls, wie es sei, verlange und strebe ich für sie alle nach einer ganz unzweideutigen Explikation. Und wie steht es mit dem großen Prachtausdrucke „Die allgemeine geistige Bildung"? Das ist mir das Allerwichtigste: denn es handelt sich hier um das Allerwichtigste der Zeit. Darum verlange und strebe ich ganz besonders nach einer unzweideutigen Explikation von demjenigen, was unter geistiger Bildung zu verstehen sei; ich werde diese Explikation geben, und man wird finden, daß die wahre geistige Bildung anders aussieht wie die allgemeine Bildung dieser Zeit und nicht mit ihr verwechselt werden kann.

Nur also, daß ich dies alles nicht schon in dieser Ankündigung weder leisten kann noch will; und wer billig denkt, wird die angegebenen Gründe gelten lassen, damit ich zuerst sagen kann, was ich zuerst sagen muß; und schließlich wird keiner die zunächst noch unvermeidliche Unbestimmtheit als einen Mangel empfinden. Wer wirklich schon weiß, was unter der geistigen Bildung zu verstehen ist, der versteht ohnehin, was ich meine, wenn ich von ihr und dem Gegensatze der allgemeinen Bildung zu ihr rede; wer es aber nicht weiß, der wird mich ebenfalls nicht tadeln, daß ich zunächst nicht deutlicher bin in dem, worin er selber bis heut nicht deutlicher ist und worüber auch er selber nicht anders als in der Unbestimmtheit zu reden vermöchte. Allerdings wird er merken, daß die Unbestimmtheit meiner Rede und diese ihm von fernher vorgeführten, ihm noch neuen und undurchdachten Gedanken etwas ganz andres hinter sich haben wie das, was die Unbestimmtheit der gewöhnlichen Rede hinter sich hat: ein sehr bestimmtes Denken und ein ganz andres Resultat des Denkens. Und ich verspreche ja auch, mich später in voller Deutlichkeit zu explizieren. Wenn ich Wort halte, macht er endlich noch einen guten Tausch: zuerst Unbestimmtheit gegen Unbestimmtheit, dann aber Klarheit gegen Unbestimmtheit.

Mit allem so: Für alles, was sich in dieser Ankündigung nur erst ganz allgemein und unentschieden, unbestimmt andeuten läßt, für das alles hoffe ich, in den folgenden Abschnitten

des eigentlichen Werkes desto bestimmter zu sein. Da ich neues d. h. abweichendes von der ganzen Grundlage, worauf das heutige Denken oder Sprechen der Menschen aufgebaut ist, mitzuteilen komme, kann ich von den in diesem Denken oder Sprechen Befangenen nur dann gehört zu werden hoffen, wenn sie sich willig zeigen, mich mit ihrer Aufmerksamkeit zu begleiten — auch dann, wenn sie sich verletzt fühlen, und trotzdem sie nicht gleich im Anfang werden sehen können, wohin es führt. Sie mögen weiter mit mir gehen, gleichsam auf guten Kredit hin, weil ich vorhersage: der Gegenstand öffnet sich uns erst nach und nach. Das gilt also für diese Ankündigung und auch für alles folgende. Auch bei allem folgenden gehe ich im Nach und Nach voran und bitte also sehr, daß man dies berücksichtigen wolle, daß der Leser überall seine Bedenken vorläufig beschwichtige und voran lese, in meiner Reihenfolge lese — man kann hier, wenigstens vom Beginn der Fakultätenlehre an, nicht mehr beliebig ein Stück herausgreifen; das geht nicht an, schon deswegen nicht, weil selbst die Ausdrucksweise unverständlich klingen wird, wenn man nicht in der Reihenfolge meines Nach und Nach gehört hat. Man höre weiter und frage dann; und wird weniger fragen, je weiter man gehört hat.

Ich spreche aber selbstverständlich immer nur von solchen, die hören können, nicht von den andern, deren Geschmack naturnotwendig ein anderer ist und die sich mit Naturnotwendigkeit auf den verworrenen und trügerischen Grund der Zeitgedanken aus der herrschenden allgemeinen Bildung stützen. Das sind die, gegen die ich mich wende und nicht die, an die ich mich wende. D i e werden lachen, — ich habe schon gesagt: es wird in der Welt mehr gelacht über das Richtige als über das Verkehrte, denn es sind in der Welt mehr Verkehrte als Richtige. D i e werden den ganzen Aufwand meiner Mühe für unnütze und, bei ihrem guten Herzen, für beklagenswerte Narrheit erklären, — ach, die glücklichen Inhaber der Bildung in ihrer fühlenden Brust! wie werden sie meine närrische Mühe bemitleiden, die zu prüfen sie sich gar nicht erst einer ähnlich närrischen Mühe unterziehen. D i e werden eilig sein, diese Gedanken zu verurteilen aus i h r e m Denken heraus, aus demjenigen Denken heraus, welches ja gerade hier erst der Prüfung untersteht und als das verkehrte erkannt wird. „Tut nichts;

wir wissen, was gut schmeckt" sagte der Esel und verzehrte eine Distel.

Ich spreche zu den ganz Wenigen, „die was davon erkannt" und die frei geblieben sind von den abergläubischen Meinungen dieser Zeit und zu denjenigen andern, welche diese Meinungen der Zeit nicht gerade schon verschluckt, aber doch schon sozusagen in den Mund gesteckt haben. Die sollen sie schleunigst wieder ausspucken.

Ich spreche zu den ganz Wenigen, die da wissen, daß die Wahrheit gesucht sein muß, und daß sie nicht dorten in der brüllenden Allgemeinheit schon gefunden ist. Ich spreche als einer, der gesucht hat, und von denen, die prüfen wollen, was ich fand, darf ich verlangen, daß sie mit dem gleichen Ernste prüfen mögen, womit dieses Werk als Ausdruck eines ganzen Denkens und Lebens geschrieben ward, und daß sie vorher sich selber prüfen. Ich mag gar keine Leute mehr urteilen hören, die nicht selber denken.

Ich spreche zu den ganz Wenigen, die da nicht glauben, daß wir, um zu denken, lernen müßten, was die Zeit und die Menge denkt und was ihr das Richtige und das Gute sowohl der Meinungen wie auch des Lebens gelte, — ich komme ja nicht, um zu sagen, was die Zeit und die Menge sagt, sondern, was sie nicht sagt und niemals sagen wird und spreche zu jenen Wenigen, denen es bewußt ist, daß die Welt hängt an den Worten, die übel aufgenommen werden von der Allgemeinheit der Zeit.

Ich bin bereit, alles zu leiden was mir zukommt und würde auch freudig das Geschick und die Strafe derer tragen, welche unter den Menschen die Wahrheit und die Freiheit lieben. Denn mich treibt diese große Liebe, die n o c h m ä c h t i g e r ist als der Tod. Ich wollt, ich könnt auch denen sagen, was mich treibt, denen ich es doch nun und nimmer sagen kann. Und — könnt ich ihnen auch nur dieses eine sagen, wovon sie doch dem also Sagenden immer nur das Gegenteil zu glauben pflegen, könnt ich ihnen nur dieses eine sagen: daß ich, für mich selber, nichts hoffe und nichts fürchte, und daß ich für mich selber nichts will. Ich wollt, ich wäre kein Mensch und könnte diese Gedanken mitteilen als wären sie eine Wahrheit, die ohne mich gedacht und geäußert werden könnte, als hätten sie sich selber hervorgebracht, — damit keiner diesen Mut des Denkens, womit ich unter die Menschen hintrete, für Hochmut nähme, für

Eitelkeit und Verblendung in meinen Gedanken und solcherart gehindert werde, die Wahrheit zu ergreifen, selber verblendet und an einem Steine sich stoßend, der doch nur in seiner Vorstellung besteht. Da es gar nicht meine Angelegenheit ist, die ich mit Anspruch und eitler Hoffnung betreiben will, sondern ihre eigne Angelegenheit ist es. Ich aber wollte am liebsten, solang ich lebe, mit diesen Gedanken im Schatten meiner Stille und Verborgenheit mich halten; dann könnt ich, wenn mir widerfährt, was wir Menschen den Tod nennen, ganz gewiß sein, daß auch wahrhaftig alle Kraft und Sorgfalt meines Lebens auf diese Gedanken wäre gewandt worden. Mehr wollte ich nicht für mich. Das wissen, daß es so ist, diejenigen Männer, die mich kennen, und wenn es anders wäre und Eitelkeit und Ruhmbegier mich stachelten, so hätte ich wohl nicht so lang in meinem Winkel gesessen.

Ich will nichts für mich selber, und bin mir auch gar gewiß in meiner Gewißheit, daß ich nichts für mich selber finden werde! Denn wie ich sehe, daß jeder einzelne das seinige zu tun bekommt im Ganzen und für das Ganze der Menschheit, der eine ein Kleines, der andere ein Großes, so sehe ich auch, daß dem einen zufällt, was den Menschen sogleich nützlich und angenehm erscheint und wofür sie Dank und Ehren spenden, dem andern dagegen solches zu tun obliegt, was den Menschen zwar zuerst ganz unerträglich vorkommt und doch spät ihnen zum ungeahnten Segen gereicht, was also ebenfalls getan sein will. Und ich bin ein Mitgenosse dieser Letzten, die eine Aufgabe von dieser letzten Art zu tun vorfinden in der allgemeinen Arbeit, kraft welcher das Ganze der Menschheit sich erhält und will also das Meinige vollführen, so wie es vollführt sein soll und muß, und so wie es kein andrer an meiner Stelle vollführen kann. Denn ich gehöre, nach der Besonderheit meines Seins und Wirkens, unverstoßbar zu dieser Menschheit hinzu, die meine Besonderheit nicht entbehren kann, und mit dieser Menschheit zur unendlichen Welt des Seins und Wirkens, — die Welt kann mich nicht entbehren! Ich meine aber dieses Wort in der Art, daß ich zugleich wünsche, es sprächen und wüßten so alle die einzelnen von sich selber, ein jeder an seinem Orte, ein jeder mit seiner Aufgabe nach seiner Gabe: dann stünde es gar gut in der Menschenwelt. Dann stünde es gut und gleich um uns alle, wenn wir alle geführt würden vom bewußtesten lebenvollen Ich, dem Singu-

laris majestatis, zum kräftig tätigen und begeisterten W i r, mit diesem zum Gefühle der Einheit von diesem Sein der Dinge, und dann zuletzt, über dieses alles hinaus, die helle Wahrheit der geistigen Ewigkeit! — Aber ich träume ja und wünsche, wie wohl Andre gewünscht und geträumt haben, und bin doch gerade derjenige, der nicht wünschen und träumen will. Ich hatte mich auf einen Augenblick vergessen.

Ich weiß es also und habe es genug selber gesagt, daß ich hinaustrete mit einem unangenehmen Buche — „den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit." Aber ich spreche auch weder für Juden noch Griechen, sondern für die Geistigen, die unter den Völkern leben. Und diese nun will ich gleichsam zum Beginn angerufen haben, daß sie mich hören. Sie sind es auch, die mich richten und — die mich verurteilen mögen. Wer diese Gedanken annimmt, der möge sie annehmen aus dem Ernste des Denkens heraus, und wer sie verwirft, der soll verwerfen ebenfalls aus dem Ernste des Denkens heraus, die Flamme der Wahrheit im Herzen.

D o c h k a n n d i e s n i c h t g e s c h e h e n.

Die geistigen Männer werden mich nicht richten so wenig wie sie ihre eigne Sache richten werden, denn wenn auch die Andern dies nicht erkennen: s i e müssen erkennen, daß hier kein Buch von winzigem Bemühen und Wesen nach Art der gewöhnlichen Bücher herausgeht, wobei es mit dem Schreiben auf den Nutzen und die Eitelkeit des Schreibers abgesehen ist und auf den Schreiber ankommt und auf die Art wie er schreibt. Hier ist kein Buch wie andre Bücher z u l e s e n o d e r n i c h t z u l e s e n; dieses Buch gehört wieder zu einer ganz andern Litteratur als unter uns gewöhnlich ist, zur wahrhaften Litteratur des Lebens; hier ist lebendiges, schöpferisches Leben, Kampf ums Leben, Kampf der Macht gegen Macht, Wahrheit will Recht, Recht will Macht werden, — dies ist kein Werk zur Befriedigung der Neugier, auch nicht der Wißbegier: das Wissen um des Lebens willen, die Gedanken der Wirklichkeit, die von Leben zu Leben führen, sind sein Inhalt; es ist kein Werk von jener Litteratur n e b e n d e m L e b e n. S i e sind es, die erkennen müssen, daß es hier um die Sache der ganzen Menschheit zu tun ist und daß hier, ganz unpersönlich, vor allem und zum ersten Male, ihre eigne Sache und ihr Leben durch mich spricht.

Aber auch wenn es nun so weit gekommen sein sollte, daß die nicht hören, die ich anrufe, daß es mir mißgeht, weil die Zeit noch nicht gekommen ist, die ich nicht treiben kann, so wird mich auch dies nicht schrecken. So wenig mich die Bedingungen geschreckt haben, unter denen ich meine Aufgabe antreten durfte, und so wenig wie mich die Schwierigkeit der Lösung schreckte. Denn was mir oblag, von einer so großen Angelegenheit mit Klarheit und Gründlichkeit zur Herannötigung der Resultate zu sprechen, das mag wohl schwer gewesen sein. Doch dachte ich an nichts als lediglich daran, die Sache zu tun und in die Wirklichkeit zu entlassen. Ich habe nicht nachgedacht, ob meine Kräfte ausreichen, und ehe ich daran denken kann, bin ich am Ziele. Auf dem rechten Wege kommt auch selbst ein Lahmer eher an das Ziel als der Geschwindeste außerhalb des Weges, und hier ist ein Fall, wo besser wäre ein Werk von mittelmäßiger Kunst oder ein schlechtes als gar keines. Es muß nun ein Werk von dieser Art geben, über diese Sache; es muß ein Anfang gemacht sein. Und wenn diejenigen mich von sich stoßen und mich nicht kennen wollen, für die ich rede, aus mangelnder Bewußtheit des in ihnen selber lebendigen Prinzips, das nach seiner Verwirklichung ringt: um so eher bedürfen sie meiner Rede, und ich will sie nicht um das, was ihnen gehört, betrügen. Diese Sache gehört ihnen, sie gehört nicht mir an, ob ich auch ganz nur dieser Sache angehöre und nur ihretwegen, nur für sie lebendig bin. Doch ist sie nicht von Heut und Morgen, und es ist nicht nötig, daß ich ihren Sieg erfahre mit meinem Leben: die Sache lebt nun — so ist es heilig und gewiß, sie wird siegen. Ihr Sieg ist nicht heut und morgen entschieden, und dennoch: von diesem Augenblicke an lebt und siegt diese Sache. Darum, wenn auch kein Einziger mich hören wollte und ich nur auf solche stoße, die sich vor mir kreuzigen und segnen, die mich verdammen und verlachen, so würde ich dennoch nicht schweigen und auch nicht ein Wörtlein anders sagen als ich es nun sage. So wollte ich mit unerschüttertem Herzen, in der zuversichtlich seligen Vorfreude kommender Erfüllung in die unbekannte Entfernung sprechen und mein Werk der Zukunft in die Hände geben, gleich jenem Herakleitos, der das seinige im Tempel der ephesischen Artemis niederlegte, ob es dort im Laufe der Zeiten seine Leser fände. Es hat sie gefunden, die mächtige Wahrheit dieses Herakleitos

hat sich weithin leuchtend erhoben; und so auch werden diese Gedanken sieghaft ihre Flügel ausbreiten unter dem offenen, freien Himmel der Menschen von freier Art.

Zweierlei Dinge sind ganz unüberwindlich unter den Menschen: **die Wahrheit** und **der Aberglaube** — ein jedes von beiden unter denjenigen Menschen, denen, nach der Urentscheidung der Natur, das Eine oder das Andre zukommt.

II.

Das brauche ich wohl kaum mehr ausdrücklich zu sagen, daß hier unter der allgemeinen Bildung nicht etwa die allseitige Ausbildung des Einzelnen verstanden wird (im Sinne des Wilhelm Meister) sondern die Bildung der Allgemeinheit, die sogenannte allgemeine geistige Bildung der großen Menge.

Noch niemals, — soweit der Zustand der menschlichen Gesellschaft in geschichtlicher Helle vor uns liegt — noch niemals ist so viel gehört worden vom „Geiste" des Volkes wie heute, noch niemals ist eine ganze Generation von Menschen so gebildet gewesen wie die unsrige. Und noch immer verstärkt sich der Chor der Rufer: „Bildung für jedermann! die Bildung dem ganzen Volke — die ganze Bildung dem Volke!"

Viel schöne Worte sind darüber zu sagen, gesagt worden und mögen weiter, von Andern, gesagt werden.

Ich aber, als ein arger Ketzer gegen die allgemeine Stimme, muß dem europäischen Götzen, dem „Geist" des Volkes: Opfer und Anbetung versagen. Ich bin gegen dieses hölzerne Eisen, gegen diesen Geist des Volkes und gegen die geistige Bildung für jedermann — im Namen des Geistes und im Namen der wahrhaft geistigen Bildung! Ich werde davon reden, daß die geistige Bildung gar nicht für „jedermann" geeignet ist sondern nur für ganz bestimmte Wenige, die von Natur geistig sind, daß die Menge ungeistig sei, und daß sie sich (dieser ihrer ungeistigen Natur nach und in ihrem Verhältnis zum Geiste) nicht geändert habe trotz der allgemeinen Bildung. Das wird verstanden werden, wenn wir nicht länger, wie heute allgemein geschieht, die Idee des Geistes vom Standpunkte des Volkes aus erfassen, wenn wir richtig erkennen werden, was das ist „Geistig" und was das ist „Volk", und daß vom Geiste des Volkes nicht ohne Lästerung gegen den Geist gesprochen werden kann; woraus man dann freilich auch verstehen wird, daß die ganze Rede dieser Zeit eine einzige große Lästerung gegen den Geist bedeutet.

Davon das Rechte ist aber, wie gesagt, erst späterhin auseinanderzusetzen, während wir hier noch in der Vorhalle und mit diesem Abschnitte nur erst auf ihrer Schwelle uns befinden. Hier handelt es sich darum, daß uns das Gewissen rege und bedenklich werde gegen die allgemeine Rede der Zeit, was zur Vorbereitung dienen wird für das, wovon unsre Rede sein soll. Nämlich eben davon, daß Geist und Volk niemals wahrhaft zusammenkommen, auch nicht in diesen Zeiten, wo das ganze Volk vom Bildungsfanatismus glüht und wo sich die Gebildeten nun schon auf die Füße treten. Vielmehr liegt für die von Natur Geistigen und überhaupt für alle echte höhere Kultur in der „allgemeinen geistigen Bildung" eine große Gefahr, die immer mehr anwächst je mehr diese gefräßige Bildung, die eine andre Bildung, nicht aber die geistige ist, im Volke um sich greifen wird. Und wie denn noch niemals ein großes Unglück in der Geschichte der Menschheit auftrat, ohne daß ihm eine große Lächerlichkeit zur Seite gegangen wäre, so erscheint auch hier die Gefahr verbunden mit einer ungeheuren Narrheit im Volke — kurz gesagt mit dürren Worten: die immer mehr sich ausbreitende Bildung ist eine Monstrosität und ein Unglück! Davon wüßte ich viel zu reden und werde also ein ganz andres Lied anstimmen wie gewöhnlich gesungen wird von diesem süßen Zuckerkinde der Zeit, von dieser allgemeinen Bildung.

Die Geistigen geht mehr die Gefahr an, die Völker ginge mehr die Narrheit an, — wenn sie nur selber ein Bewußtsein davon zu erlangen vermöchten. Ach ja! wenn wir von jedem Unsinn, den wir treiben und reden, einsehen könnten, daß es Unsinn ist, dann wären wir allesamt Weise! Nein, vom richtigen Volke ist hier keine Einsicht zu erwarten. Des Volkes Natur ist es: immer in der Konfusion zu bleiben, von einer Form in die andre zu fallen und jedesmal auch von seiner Niedrigkeit und Verblendung die festeste Überzeugung und Begeisterung zu haben. Das Volk hält sich immer, in allem, für trefflich und klug, spricht immer von seinem gesunden Menschenverstande. Und doch ist alles Ungesunde, alles Vorurteil, aller Aberglaube, alle Infamie einer jeden Zeit in diesem gesunden Menschenverstande enthalten. Dieser gesunde Menschenverstand ist immer krank; wenn sie sich darauf berufen können, daß sie alle so verkehrt, so krank, so unverständig denken — das nennen sie gesunden Menschenverstand. Wir werden den Volksverstand

untersuchen und werden finden, daß er, wie schon angedeutet worden, zusammengesetzt ist aus dem echten Denken der Wirklichkeit und dem Denken der Fiktionen des Unwirklichen, und zwar so, daß von diesem letzten auch sein gesundes Denken durchdrungen wird und all sein Denken auf dem kranken Grunde ruht. Volk aber tut überlegen, lacht und spottet immer über Laster, Schwächen und Narrheiten vergangener Geschlechter, merkt niemals, daß es damit sich selber verachtet und verlacht und sich selber richtet, indem es an jedem neuen Tage glaubt, daß es gestern absurd gewesen sei. Es ist wahrlich nicht eine Zeit, die den Charakter des Volkes verdirbt, sondern umgekehrt ist es der Charakter des Volkes, der alle Zeiten verdirbt, der zu allen Zeiten verdorben ist. Und diese Zeit ist jede Zeit, dieses Volk ist jedes Volk.

Und wir? — Bedenkt auch noch dies: wir leben in einem ansteckenden Geschlechte!

Körperlich spürt man es bald an Leiden und Hinfälligkeit, das geringste körperliche Leiden macht sich als solches bemerkbar: seelisch dagegen scheinen wir beinahe unempfindlich zu sein. Wir können Kopf und Herz gepreßt angefüllt und dick von Narrheit, Aberglauben und Gemeinheit haben, es stellt sich uns obendrein für Weisheit und edle Gesinnung zur Hand, und gar nichts gewahren wir hier von unsrer Krankheit, wenn alle krank sind. Wir haben jeder einen besonderen Körper, aber allesamt förmlich nur Einen Verstand. Nicht dürfte man sagen: der Mensch hat Verstand — sondern so sollte man sagen: es ist ein allgemeiner Verstand, d e r d i e M e n s c h e n h a t, — ein allgemeiner Verstand und Unverstand; wirklich individuelles Denken ist dem einzelnen nicht eigen, die einzelnen haben Gedanken und Meinungen wie auf Kommando der Gesamtheit, gemeinschaftliche, im Ganzen der Gesellschaft erzeugte Meinungen sind es, von denen alle getrieben werden.

O weh, das ist gar nicht neu, das ist eine Wahrheit, die schon recht bekannt und abgetreten ist, man trifft auf sie in den Büchern? Nun, zugegeben, daß wir es hier mit einer Trivialität zu tun haben, jedenfalls aber mit einer von den sehr nötigen Trivialitäten! Es gibt, ihr lieben Gebildeten, die ihr so wunderbar wißt, daß alles nur im Wechsel besteht und die ihr nur immer Neues hören wollt, die ihr immer jeder Neuheit und damit eurer Amüsierbildung und eurer Nichtsigkeit die Ehre gebt, — ihr sollt

hier einmal hören, daß auch Festes und Bleibendes nach ewigem Gesetze existiert, und sollt sogar hören, daß es auch Trivialitäten gibt, die uns unentbehrlich sind.*) Wenn es keine trivialen Wahrheiten gäbe, könnten wir nicht leben. Und auch hier handelt es sich um eine sehr nötige Wahrheit, ob sie nun trivial ist oder nicht; besser trivial und wahr als neu und absurd; wir wollen gern trivial sein, wenn die Wahrheit trivial ist. Aber das ist sie nicht, so oft sie auch gehört wird. Die Anwendung von dieser Wahrheit zu machen, das ist jedenfalls nicht trivial, und ich weiß nicht, ob es ehrenvoller oder schändlicher für die Menschen genannt werden muß, daß diese Wahrheit so viel gehört wird und ihr doch niemand folgt. Wo finden wir sie so nach oben hingeschafft im Denken und Leben, wie es bei solch einer allerwichtigsten Wahrheit erforderlich wäre, wo wird ernsthaft die lebendige Anwendung versucht und die Umsetzung in die Tat? die freilich schwer zu machen geht. Eben darum schwer zu machen geht, weil uns, dieser Wahrheit zufolge, für uns selber der Maßstab fehlt. Unser Urteil wird unzurechnungsfähig über die Dinge und Zustände der Nähe, in denen wir befangen sind, und unsäglich schwer hält es, die Krankheit und den Wandel des Aberglaubens in der eignen Zeit und Umgebung herauszufinden. Wir ahnen nicht, wohin es mit uns geht, wir merken gar nicht, daß es irgendwohin geht mit uns — so wenig wie wir von unsrer Reise merken auf diesem unsrem fliegenden Sterne. Weil alles mitgeht mit uns den selber Mitgehenden. Wir wissen nicht, wo wir uns befinden mit unsrem Denken in dieser Zeit. Wir kennen frühere Zeiten besser als die unsrige. Ein kluger Mann hat gesagt: das Jahrhundert, in dem wir selbst leben, sei uns verborgener als das Jahrhundert Abrahams, Isaaks und Jaakobs, sowie manche Schwäche uns selbst verborgen bleibt, die Andre gar wohl kennen.

*) Hätte das nicht ein gewisser sehr berühmter sophistischer Litterat vergessen, so würde eine gewisse Litteratik nicht existieren, die alles Zusammenhanges mit dem wirklichen Leben quitt gegangen ist und die beste Jugend dieser Zeit mit dem Geklingel ihres geistlos geistreichen, gewaltsgeistreichen Hokuspokus verdreht und verdorben hat — zeig mir einen Nietzscheaner und ich zeige dir einen unnützen und heillos konfusen Schwätzer! Denn ich meine natürlich Nietzsches, jenes „Neutöners", jenes überspitzten Verblüffers und abgeschmackten Verwitzelers Litteratik, eine der charakteristischsten Blüten am Unsinnsbaume der modernen Entwicklungsmetaphysik.

Und du, mein Zeitalter! — um nun dennoch einmal ernsthaft die Anwendung auf unsre eigne Gegenwart zu versuchen — wie steht es denn mit dir, mein Zeitalter, mit deiner Trefflichkeit und deinem Verstande? Solltest du das einzige oder doch das erste sein, welches wahrhaft vernünftig ist in seinem Glauben und Streben, so wie seine Gebildeten behaupten? Das erste, welches recht behalten wird mit dieser Behauptung seiner Gebildeten?

Denn das Gleiche hatten ja auch die Gebildeten der früheren Zeitalter von ihrem Glauben und Streben behauptet, daß darin die Vernunft und die Wahrheit sei, und sie haben nicht recht behalten. Keine Zeit hat sich selber, aber jede Gegenwart hat jeder Vergangenheit hinterher die Narrenkappe aufgesetzt. O du mein Zeitalter, ich gewahre keinen Unterschied zwischen deinem Anspruche und jenem der früheren Zeiten wie nur allein den einen, daß dies dein Anspruch sei, den du auf die Wahrheit d e i n e r Wahrheit erhebst mit der gleichen Überzeugung, die jene von ihren Wahrheiten gehegt haben. Nein, nein, wir müssen uns wohl sagen und haben gar keinen Anlaß, für die eigne Zeit und für uns selber eine Ausnahme zu machen, — wir müssen uns sagen: sobald wir teilnehmen an der allgemeinen Überzeugung der Gegenwart, das heißt, wenn wir uns in wesentlicher Übereinstimmung finden mit der gebildeten Gemeinschaft unsrer Tage, daß wir ebendamit teilhaben an einer schlechten und dummen Überzeugung, am Volksaberglauben, und daß wir ebendamit dem lebendigen Geiste fremd bleiben, wenn nicht gar zuwider sind.

Ja, wenn wir uns in Übereinstimmung finden mit der g e b i l d e t e n G e m e i n s c h a f t unsrer Tage!

Denn, nicht wahr? darüber müssen wir endlich völlige Klarheit gewinnen, — solange wir das nicht verstehen, verstehen wir nichts und können die lebendige Anwendung auf die eigne Zeit nicht machen, die wir doch machen wollen — daß nämlich die gebildete Gemeinschaft das allerärgste und gefährlichste Volk ist, der eigentliche Vertreter der jeweiligen Volksgedanken und der Vollstrecker der Volksgewalt. Die Gebildeten sind es, durch welche die Geistigen umgebracht werden. Sehr richtig ist das, ein kerntreffendes Wort ist es, was sie im alten Kirchenliede singen:

Was ist die Ursach aller solcher Plagen?
Ach, meine Sünden haben dich geschlagen.
Ich, ach Herr Jesu, habe dies verschuldet,
Was du erduldet.

Es singen dies zwar die Ungebildeten mitsamt den Gebildeten, aber eigentlich kommt es nur den Gebildeten, den Priestern, den Schriftgelehrten und Pharisäern zu, so zu singen. Der ungebildete Pöbel ist unschuldig. Er geht allezeit nur den nächstliegenden Interessen der ordinären Lebensfürsorge nach, er hat daran genug zu denken und zu tun, er will nur panem et circenses, und nur wenn ihm die Gebildeten gewaltsam auf die eigentliche Grundsuppe seines Denkens gehen und ihm die niedrigen geistfeindlichen Instinkte aus der Tiefe herauf aufgewühlt werden, macht er mit daran, den Geist und die Geistigen zu verschänden und zu erwürgen.

Die geistigen Menschen, die immer der allgemeinen Bildung, der allgemeinen Überlieferung und Meinung, dem allgemeinen gesunden Menschenverstande und der allgemeinen Sittlichkeit zuwider gewesen sind, da sie immer, als die einzigen, frei waren von der allgemeinen Volkskrankheit, — die geistigen Naturen haben ihren Widerstand und so häufig den elendesten Untergang gefunden lediglich durch die leitende gebildete Gemeinschaft. Daß man diese Tatsache kenne, gehört zur Aufklärung dazu, und daß man sie nicht ganz gedankenlos aufnehme, gehört ebenfalls dazu. Wenn man nicht denken kann, daß die Geistigen und die gebildete Gemeinschaft ihrer Zeit und Umgebung Eins sind, so muß man denken, wenn man denkt, daß sie Zweierlei und verschieden sind. Die Gemeinschaft der Gebildeten ist Volk, das eben der geistigen Bildung nicht fähig ist, bleibt Volk trotz der angetäuschten, eingebildeten Bildung. Sie heißen die geistig Gebildeten per antiphrasin.

Sie sind nicht geistig gebildet, aber sie glauben es zu sein. Sie sind Volk, welchem der Geist ganz und gar fremd ist und bleibt. So sehr, daß sie allezeit zu den Geistigen sprechen: Nicht ihr seid geistig, wir sind es; ihr seid die Falschen, wir sind die Echten! So verhalten sich zu allen Zeiten und allerorten die Gebildeten aus dem Volke zu den wahrhaft Geistigen.

Und man darf sich nur nicht verwirren lassen durch die Rede und Ausrede, welche das Volk selbst deswegen im Munde führt. Sie haben nämlich für die Tatsache des schlimmen

Widerspruches und Begegnens, womit ihre Gebildeten jedesmal die geistigen Männer zum Schweigen zu bringen suchen, eine gar feine Erklärung nach ihrer Art. Sie sprechen, und noch obendrein mit erhabenen Worten, obwohl ein wüster Verstand in diesen Worten sich abspiegelt, von einer wunderbar unsinnigen Einrichtung in der Natur des Menschengeschlechtes, derzufolge die geistig Bedeutenden zwar niemals in ihrer eignen Zeit, wohl aber in einer darauffolgenden Zeit verstanden würden, woselbst dann auch ihre eigentliche Wirksamkeit erst anhebe. In den Zeiten des Verstandenwerdens der früheren großen Männer leben neue große Männer, die dann ebenfalls wieder nicht verstanden werden, und so immer weiter: die großen Männer des Geistes und die sie Verstehenden aus dem Volke treffen niemals zusammen, — womit sie denn freilich sich selber, als dem Volke, nicht gerade das beste Zeugnis ausstellen. Dennoch dünken sie sich gewaltig damit und behaupten, daß sie geistig immer weiter vorankämen und immer vollkommener würden, weil sie fortgesetzt alle die großen Belehrungen der Geistigen in sich aufnähmen (die wohl am Ende selber, wenn man den Wahnsinn konsequent macht, ebenfalls fortgesetzt größer und erhabener werden müssen).

So entschuldigt sich das Volk, und so erklärt es sich sein Verhältnis zu den geistigen Naturen. Es ist das ein Träumen, über das man sich nicht genug verwundern kann, wenn man auf die Tatsachen sieht, auf das Wesen der geistigen Menschen wie auf das des Volkes, auf das was das Volk geistig nennt und auf seine Nachfolge des Geistigen.

Mit dem Verhältnisse zwischen den Geistigen und dem Volke ist es keineswegs so, wie das Volk davon träumt und gedankenlos in völligem Widerspruche beides sich zuerkennt: die geistige Unfähigkeit sowohl wie auch die Fähigkeit und die merkwürdige Gabe, geistige Männer, sobald sie nur erst tot sind, zu begreifen. Ganz anders steht es darum. So wie die lebendigen geistigen Männer und das Verständnis des Volkes niemals zusammentreffen, — die Zeit fördert keinen geistigen Mann, solang er strebt und vorbereitet, sie beweist sich ihm feindlich, sobald er hervortritt, sie ist nur zärtlich gegen ihre kleinen großen Männer; daher man auch niemals, wie Goethe bemerkt, sagen kann, daß die Zeit Ehre von einem außerordentlichen Manne habe: „Die Ehre gehört ihm selbst an, und zwar ihm allein und den wenigen, die ihn be-

günstigen und mit ihm halten", und wenn man denn schon die Zeiten in Verbindung bringen will mit den großen Geistern, was aber gänzlich zu unterlassen ist, so gibt es nur von den Versündigungen und von der Schmach der Zeiten zu berichten, — und ganz ebenso wie die lebendigen Männer des Geistes und das Volk niemals in der Übereinstimmung zusammentreffen, so treffen auch die lebendigen Wahrheiten des Geistes und das Volk ewig nicht zusammen. „Sie kennen euch nicht, denn sie kennen ihn nicht." Der Geist und der „Zeitgeist" sind ewig zweierlei; es ist da nicht von einem Voraussein des Geistes und von einem Hinterherhinken des „Zeitgeistes" die Rede, der Gegensatz zwischen beiden hat mit der Zeit gar nichts zu schaffen, und die Zeit kann da nichts bessern; die Zeit hat mit dem Geiste gar nichts zu schaffen. Daß noch niemals ein geistiger Mann in seiner Zeit Anerkennung gefunden hat, liegt nicht daran, weil seine Zeit nicht reif war für die Wahrheit, blind und undankbar, es liegt auch nicht daran, daß noch niemals eine Zeit Anerkennung gefunden hat bei einem geistigen Manne: aber beides gehört zusammen, bildet eine natürliche Wechselwirkung und offenbart den bestehenden Gegensatz. Es ist aber auch auf alle Weise verkehrt, zu sagen, daß eine Zeit *noch* nicht reif sei für eine geistige Wahrheit, und daß eine spätere Zeit für sie reif geworden sei. Mit Verstandeswahrheiten ergeht es so, nicht mit geistigen Wahrheiten; für die rechte Aufnahme von Verstandeswahrheiten kann die Zeit eine Rolle spielen. Das freilich ist in der Tat der Fall, daß sie heute die Geistigen aufs Tiefste infamieren und sie erdrosseln und morgen sie wieder lebendig machen möchten und, da dies nicht angeht, sie zu Göttern und Heroen erheben; daß hinterher der *Name* der geistigen Männer Anerkennung findet, wovon sich uns später das Warum erklären wird, das allerdings ist wahr: daß aber jemals die Volksindividuen aus Feinden des Geistes zu seinen Freunden geworden seien, und daß auch der Geist von irgend einem späteren „Zeitgeiste" anerkannt worden sei, ist nicht wahr, und das liegt daran, weil der Geist keinem „Zeitgeiste" gleicht und keinen anerkennt, auch nicht den der späteren Zeiten, weil er gegen alle diese Zeiten ist, deswegen, weil alles das Ungeist ist, was die Zeiten ihren Geist nennen. In jedem Geisteswerke, auch in jedem Kunstwerke, ist dieser Protest enthalten nicht etwa bloß gegen die eigne Zeit. Wer in Übereinstimmung mit seiner Zeit, nach dem Sinne seiner

Zeit schafft, der mag Nützliches oder Schädliches, er kann Verstand oder Unverstand hervorgebracht haben, aber er hat ganz gewiß nicht Geistiges geschaffen, — wir besitzen an der Übereinstimmung einer Zeit mit einem Werke, das für geistig ausgegeben wird, ein unfehlbares negatives Kriterium, nämlich dafür, daß es nicht geistig sei! Jedes Geisteswerk ist ein Protest gegen die eigne Zeit und gegen alle Zeiten, d. h. also immer gegen alle Volksgemeinschaften aller Zeiten, ob der geistig Schaffende selber darum weiß oder ob er es nicht weiß, ob die Volksgemeinschaft es merkt oder nicht merkt, — bei Werken der bildenden Kunst kann gut vorkommen, daß sie es gar nicht merken. Geistige und Volk sind einander nicht durch die Zeit, sie bleiben einander zu allen Zeiten auf die gleiche innerliche Art entgegengesetzt: der Charakter und die Anlage des Volkes ist dem Charakter und der Anlage der wenigen Geistigen schnurstracks entgegengesetzt; das Volk hat eine Begabungsart, die Geistigen haben eine andere, es ist ein Gegensinn enthalten in dem Denken und damit in den Naturen der beiden, die bisher für einheitlich galten.

Das ist es, was in dieser Schrift zum ersten Male seine nähere Erläuterung empfangen soll durch ganz bestimmte Erklärungen und Auseinandersetzungen und durch das Aufzeigen der von der Natur gezogenen und also unveränderlichen Grenzlinie, welche das innerlich Theoretische der beiden anthropologischen Typen voneinander scheidet und ihren äußerlich praktischen Antagonismus begründet. An dieser Stelle aber, in dieser Ankündigung, kann, worauf ich immer wieder aufmerksam mache, der Gegensatz nur erst im allgemeinen, nur erst assertorisch hingestellt, kann nur erst widersprochen werden; soll überhaupt gegen die allgemeine Meinung das Selbstdenken aufgerufen und seine Widerstandskraft gegen die Ansteckung in der populären Athmosphäre gestärkt werden, und damit soll gleichsam der erste Anlauf genommen sein gegen die grundirrige Auffassung, als habe das Volk, das noch niemals teilgehabt hat am Geiste, nun auf einmal teil daran, auf welche Art dieses Teilhaben auch verstanden werde.

Es ist nicht so, es kann so nicht sein und nicht werden. Das Geistige ist keineswegs, von den Wenigen hervorgebracht, etwas fertig Existierendes, das nun von den Übrigen beliebig —

durch ernste Bemühung in der Bildung — aufgenommen werden kann: nein, es existiert nur in der Gemeinschaft der wenigen von Natur Geistigen, und es ist nicht wahr, daß nun alle diejenigen an der geistigen Wahrheit teilhaben, welche an der allgemeinen Bildung teilhaben. Was meint man denn eigentlich von der Bildung? Gänzlich Schiefes meinen die Gebildeten von der Bildung. Weit entfernt davon, die ursprüngliche Anlage zu verbessern, dient alle Bildung nur dazu, den wahren Charakter der vorhandenen Anlage zu entwickeln und zu enthüllen. Bildung ist Ausbildung der vorhandenen Natur. Es ist vernünftigerweise kein anderer Gesichtspunkt zu entdecken, unter dem sich die geistige Bildung und Gelehrsamkeit eines Unberufenen betrachten ließe als dieser: daß er damit seiner Beschränktheit von Geblüt und Natur noch ein Erkleckliches zugelegt und ihre Sphäre erweitert habe. Studeo, studui, s t u l t u m. Volk und Geistige sind zweierlei Menschen von verschiedener Natur und Art. Das Volk ist und bleibt ungeistig, d. h. seine Grundlage des Denkens ist eine andere wie die der Geistigen. Wie sollte es über seine natürliche Schranke hinweg und auf die höhere Stufe treten können? Gehe immerhin das ungeistige Volksindividuum den Weg der geistigen Bildung: es wird ihm doch nicht anschlagen gleich denen, die als Geistige aus den Händen der Natur hervorgegangen sind, vielmehr dient es seiner eigentümlichen, a l s o e i n e r g a n z f r e m d a r t i g e n A n l a g e, d i e d a v o n g e f ö r d e r t w i r d. Es verhält sich damit ebenso wie mit der leiblichen Nahrung: dieselbe Speise, die im Menschen zu Mensch wird und zum Samen des Menschen, ebendieselbe Speise wird im Affen oder im Schweine zu Affe oder Schwein und zu ihrem Samen.

Die Gebildeten aus dem Volke sind nicht geistig geworden, und darum kann ihre Bildung nicht geistige Bildung genannt werden: sie steht auf dem Grunde des dem geistigen entgegengesetzten Prinzips, wovon also später das Deutliche. Genug hier, wenn nur erst der Widerspruch gehört wird, wenn man hier nur versteht, wogegen ich mich wenden werde, wenn ich mich gegen die allgemeine Bildung dieser Zeit wende und wenn ich sage, daß ich den Standpunkt ihrer Aufklärung nicht teile. Ich teile ihn deswegen nicht, weil ich erkenne, was diese Aufklärung verkennt: daß all ihrem Richtigen und Wissenschaftlichen Unwissenschaftliches und im Denken überhaupt nicht Vollzieh-

bares beigemischt ist und daß diese allgemeine Bildung keineswegs dem Wahren und Wirklichen zustrebt, vielmehr von ihm abführt und die Erkenntnis verhindert, da sie mit dem, was sie eigentlich zur Bildung macht, mit ihrem letzten Grundgedanken und mit ihrer ganzen Grundlage des Denkens eben auf jenem dem geistigen entgegengesetzten Prinzip des Aberglaubens ruht; mit einem Worte, weil auch in unsrer Zeit besteht, was noch bis jetzt in jeder Zeit bestanden hat: der Gegensatz einer wahrhaften geistigen Bildung zur Allgemeinheit der Volksbildung, ein Gegensatz so hart, daß die Volksgebildeten gar keine Ahnung zu fassen vermögen von dem, worauf es ankommt bei der wahrhaften geistigen Bildung, wenn man ihnen davon spricht. Zu keiner Zeit haben die Volksgebildeten davon eine Ahnung zu fassen vermocht, so viel ihnen auch davon gesprochen wurde; daher denn nun endlich die Zeit kommt, wo man aufhört ihnen davon zu sprechen. Genug hier, wenn man sich nur überhaupt erst wieder einmal daran erinnert, daß ein solcher Gegensatz in der Welt war, daß die Bildung der Allgemeinheit bisher noch niemals die wahrhaft geistige Bildung gewesen ist, die dem echten Bedürfnis des Denkenden nach Erklärung und Frieden wahrhaft genug tut, und daß, wenn sie es heute sein sollte, ein ganz ungeheuerliches Mirakel passiert sein müßte!

Wir finden die Bildung der Allgemeinheit jederzeit im Widerspruche zur Geistigkeit, wir finden die Allgemeinheit jederzeit im Geschwätz von der Wahrheit, aber im Denken des Aberglaubens, und sie wird darin bleiben. Die Vorstellung von der M ö g l i c h k e i t, daß der Aberglaube aufhören könne, bezeugt die verkehrteste, die einfältigste Auffassung von der Natur und Beschaffenheit des Denkens im Menschen und ist basiert auf der fehlenden Kenntnis des Denkens nach den Fakultäten und auf der Kurzsichtigkeit bei der Einschätzung der Geschichte nach dem Stücke des Weges davon, das wir zu überblicken vermögen. Dieses Stück ist ein unendlich kleines in dem großen Auf und Ab der Menschengeschichte, und der für unsre Epoche konstatierbare Fortschritt in wissenschaftlicher, technischer, sozialer Kultur hätte, auch selbst wenn der Fortschritt wirklich ein durch alle Zeiten wachsender wäre und selbst wenn kein entsprechender Rückschritt ihm zur Seite ginge und wenn es auch nicht mit allem in allen Zeiten auf einen Ausgleich für die Existenz des Menschen hinauskäme, — er hätte auch dann keine entschei-

dende Bedeutung für das, was hier in Frage steht. Denn alles Politische und Soziale, alles Wissenschaftliche und alle Technik ist Sache der äußerlichen Praxis des Menschen und vollzieht sich nach der Fakultät des relativen Verstandesdenkens, von der es darauf ankommt, auf welchem Grunde des materialen Denkens dasselbe ruht, ob auf dem Grunde des wahrhaft absoluten Prinzips oder auf dem des Wahnes. Diese beiden Prinzipien bleiben vorhanden, wie sie sind, in denen, die nach der Naturnotwendigkeit sie denken, und zeigen sich in den einen wie in den andern unüberwindbar. Der Gedanke der Wahrheit zeigt sich seinem Wesen nach in allen, die ihm zugehören, zu allen Zeiten als der gleiche, und der Wahn, ebenfalls seinem Wesen nach, wechselt in denen, die ihm verfallen sind. Ob er durch die Bildung immer feiner und vornehmer wird? Ich kenne diesen Unterschied zwischen den Arten des Wahnes nicht, so wenig wie ich einen Unterschied anerkenne zwischen den vornehmen und ordinären Spitzbübereien, und sehe in allem Wechsel und in allen Vermummungen des Aberglaubens immer nur den Einen wesentlich gleichen Aberglauben, der über ihr Denken verhängt ward. Der Aberglaube ist ein tiefgeholtes Unglück, das der Mensch nicht so von heut auf morgen und in alle Ewigkeit nicht aus seinem Wesen verwinden kann, das in den immer veränderten Formen ihm auf den Fersen bleibt. Kein wahrhaft Denkender kann ihn für etwas Zufälliges und im Fortschritte der Zeiten zu Überwindendes halten oder wohl gar (wie die gewöhnliche Meinung nicht bloß unsrer Zeit glaubt, sondern wie alle Zeiten geglaubt haben) für etwas von den Fortgeschrittensten bereits in der Gegenwart Überwundenes. Vielmehr ist er durchaus wesentlich in der Menschheit und bringt immer von neuem hervor, was er von jeher hervorgebracht hat. Das Gleiche, was jene Früheren zum Aberglauben geführt hat, führt auch diese Jetzigen dazu, so daß du nicht allein versichert sein mußt, der Aberglaube werde, nachdem er eine Zeit lang bessere Ruhe gehalten, mit großem Wucher wiederkehren, sondern du mußt erwarten, auch in der gegenwärtigen Zeit in allem Volke auf ihn zu treffen und mußt nur suchen, ihn in seiner veränderten Gestalt zu erkennen, wenn anders du nicht mit diesem Volke sein willst, was jenes Volk der Vergangenheit gewesen. Du wirst ihn in allem Volke antreffen, denn Volk bleibt Volk und hat sich nicht geändert und — an den hohen Bäumen merkt man am besten, woher der

Wind kommt, d. h. du wirst dich vor allem an die Vertreter der allgemeinen Bildung und Gelehrsamkeit halten: denn in ihnen kommt laut und ganz unverkennbar hervor der gleiche Aberglaube, der in der großen Masse nur in gedämpfterem Tone vernehmbar wird. So mußt du sie betrachten, nach ihrer Einstimmigkeit mit dem großen Haufen und nach dem Grunde dieser Einstimmigkeit und nach ihrem gebliebenen Gegensatze zur wahren Geistigkeit und nicht anders, nicht gedankenlos und blödsichtig an das Mirakel glauben: Volksindividuen seien geistig geworden.

Ich will sagen: die Gebildeten aus dem Volke sind durch ihre Bildung nicht geistig geworden, sie sind erst recht Volk geworden, konzentriertes Volk. Sie haben die ganze Klugheit ihrer Dummheit und Beschränkung gewonnen, sie sind diejenigen, in welchen die Natur des Volkes zur höchsten Besinnung über sich selbst gekommen ist, sie bilden die rechten Illustrationen zum Aberglauben der Zeit, der in ihnen am besten zubereitet und abgerichtet erscheint; sie sind am festesten in diesem Aberglauben, verstehen ihn auf das Feinste zu rechtfertigen, darum gelten sie der Menge als die weisesten. So ist es bis heute gewesen, so ist es heute noch — so erklärt es sich ganz ohne Mirakel. Die Sophisten Griechenlands, die Schriftgelehrten Judäas, die scholastischen Theologen der mittelalterlichen Staaten und bei uns diejenigen, die bei uns die Bildung der Allgemeinheit repräsentieren: unsre Akademiker, unsre Gelehrten und Beamten, die sind das ärgste Volk und das gefährlichste — für die geistigen Männer, sobald diese mit ihrer geistigen Sache vor sie zu stehen kommen.

Man versteht, daß ich immer nur vom Verhältnis der Geistigkeit zum Volksmäßigen rede. Ich bin weit entfernt davon, die trefflichen Leistungen unsrer Gelehrten und Beamten zu mißachten, so wenig wie ich die Großartigkeit der staatlichen Organisation und der Gesellschaft verkenne und dessen, was wir Recht nennen. Das alles ist so gut, wie es nur unter Menschen sein kann, die zu so viel tüchtigem und ernstem Verstande, womit sie sich selber und sich untereinander helfen, ebenso viel närrischen Aberglauben besitzen, womit sie sich untereinander und sich selber verderben; das alles ist so gut wie es nur zur Zeit unter Menschen sein kann, und nimmer aufhören wird das Beste unter den Menschen: ihr Streben, das was ihnen schlecht dünkt zu verbessern und ihr Kampf darum; worüber wir uns auch das

Erbärmliche wollen gefallen lassen — solang wir es uns gefallen lassen müssen. Aber das geistige Wesen hat in dem allen keine Stätte und kein Recht; es ist ausgesperrt, ist nicht mitberücksichtigt. Einzig und allein das Volksmäßige hat Geltung, das Volk ist Alleinherrscher, sein Maßstab wird auch dem Geistigen angelegt, es ist Richter über die geistigen Menschen. Wir erkennen aber dieses Gericht nicht an. Für Räuber und Mörder erkennen wir dieses Gericht an, und wenn wir gemordet und geraubt und gestohlen haben, dann wollen wir uns ihm unterwerfen, aber nicht mit unsren Gedanken der Wahrheit und mit unsrem Leben der Freiheit; dafür erkennen wir dieses Gericht nicht an, und wären wir eher die Richter dieses Gerichtes. Doch wollen wir auch dies nicht sein und klagen nicht an, weder die Gesamtheit noch die einzelnen. Wir finden nicht, daß sie Unrecht tun, sie tun wie sie müssen, sie haben Recht untereinander, nur nicht gegen uns. — Man versteht auch, wie ich das Wort Volk oder Pöbel gebrauche. Niemals in verächtlicher Bedeutung; immer nur in dem Sinne, wonach es die Menge, vom Standorte der geistigen Betrachtung aus, bezeichnet, lediglich zur Bezeichnung des Unterschiedes von den Geistigen und ihres Verhaltens gegen die Geistigen wegen dieses ihres Unterschiedes von ihnen, wegen ihres Andersseins: weil die Geistigen zum relativen Denken hinzu den Geist haben, den das Volk nicht hat, den Aberglauben aber nicht haben, den das Volk hat und worin, wie ich sage, die Gebildeten das festeste, das allerärgste Volk sind und das gefährlichste. In ihrem völlig ausgebildeten und in die letzte Klarheit gekommenen unverbesserlichen Volksverstande ist auch der feindliche Gegensatz zum geistigen Wesen am höchsten entwickelt und unversöhnlich. Wer das nicht weiß, daß der vollendete Pöbel in den gebildeten Vertretern des Volkes einer jeden Gegenwart zu finden sei, wer da meint, es gebe Aberglauben lediglich in der Bildung der vergangenen Zeiten und unter uns nur solchen, der dorther stammt, aber keinen neuen durch unsre eigne Bildung erzeugten; wer zum Beispiel glaubt, wenn er nur der Religion in die facies hippocratica geblickt habe — damit sei's nun getan, der Aberglaube, meint er, habe einen Zusammenhang mit dem Religiösen und werde mit diesem überwunden sein, da doch vielmehr der Aberglaube eine Fakultät des Denkens in den Menschen des Volkes ist, mit deren letztem Denken überhaupt zusammenfallend, weil dafür den materialen Inhalt hergebend; und wer es

für ausgeschlossen hält, daß auch heute ein Gegensatz zwischen dem Geiste der Geistigen und ihrer Bildung und der allerneusten Bildung der Allgemeinheit bestehen könne, — wer so meint: was versteht der vom Menschen und von seinem Aberglauben?

Es meinen aber wahrhaftig so alle Gebildeten der Zeit und denken, daß sie Eins seien mit dem echten Geiste, weil sie gebildet sind. Du Gebildeter, hüte dich! damit du nicht zu Schanden wirst, wie jene zu Schanden geworden sind. Genau wie du denkst, so haben jene gedacht aus dem gleichen Grunde: weil sie die Gebildeten waren. Oder glaubt man etwa, daß die Sophisten, die Pharisäer, die Scholastiker nichts als Tölpel, Heuchler, spitzfindige und boshafte Leute gewesen seien? Sondern man weiß, daß sie die Gebildeten waren und die Verbreiter der Bildung in ihrer Zeit, tüchtige, scharfsinnige und verdienstvolle Leute, die das Gute und das Beste ihrer Gemeinschaft repräsentierten, — wie bei uns unsre Gebildeten. Auch dies gehört zur Aufklärung mit dazu, dies zu wissen von den Sophisten, den Pharisäern, den Scholastikern. Dennoch, obwohl dies die Wahrheit ist, haben ihre Namen, trotzdem mit Recht, eine böse Nebenbedeutung: wegen ihres Verhältnisses zur geistigen Wahrheit, der sie mit all ihrer Bildung nicht gerecht zu werden vermochten, der sie tot blieben, der sie gegenüberstanden als die Repräsentanten der Nichtgeistigkeit, — wie bei uns unsre Gebildeten. Unsre Gebildeten werden aufgefordert, sich zu fragen, ob es nicht möglich wäre, daß auch sie an sich selber jene Doppelseitigkeit darstellten und sich einmal selber an die Nase zu fassen — nicht an die Nase ihrer Bildung der Zeit, sondern an jene andre Nase auf der andern Seite ihres Januskopfes, wo ihr Verhältnis zum Geiste sitzt. Da ist kein Unterschied zu entdecken zwischen ihnen und den Früheren, und es müßte am Ende denen, die z. B. Professor! gerufen werden, dieses Wort genau so in die Ohren klingen als riefe man sie Pharisäer, Sophiste! — es kann ebenso schändlich sein, ein Vertreter der Bildung dieser Zeit zu sein wie es schändlich war, die Bildung jener Zeiten zu vertreten; es kann ganz ebenso schändlich sein, auch wenn man keinen Christus gekreuzigt und keinen Sokrates vergiftet hat, denn es ist nicht immer ein Christus und ein Sokrates vorhanden, und die einmalige Handlung des Vergiftens und Kreuzigens ist eine zufällige Nebensache, das bleibende Denken und die Gesinnung ist die Hauptsache. Und sie sind geblieben wie sie waren, sie haben sich

nicht geändert; es sind immer wieder die gleichen Seelen, immer wieder die gleichen Menschen, die in die jeweilige Form des Volksdenkens gesteckt werden, nacheinander als Sophisten, als pharisäische Gelehrte, als Scholastiker, als Professoren — wie Bediente in die verschiedenen Livreen. Konfundiert nur nicht länger die Fakultäten, so werdet ihr sonnenklar verstehen, daß es mit diesen Neuen genau so ist wie mit jenen Alten. So nützlich sie sein mögen für die äußerliche Praxis des Lebens (wozu auch die ganze Wissenschaft zu rechnen ist), — wo das Höhere des Geistes in Betracht kommt, zeigt es sich gleich, daß sie nicht geistige Denker, sondern Verstandesklügler sind, die zuletzt in den ärgsten Wahn fallen, daß sie in ihrem Verhältnisse zum Geiste gefährliche Leute sind. Und so werden denn auch i h r e Namen noch eine böse Nebenbedeutung gewinnen und zu Unnamen werden: auch sie befehden, unterdrücken, unterschlagen den Geist und wollen an seiner Stelle die Fabrikate i h r e r Aufklärung und ihre Bildünger gar den geistig Denkenden aufnötigen; sie verstehen so wenig wie die Früheren weder von des Menschen Wahrheit noch von seinem Aberglauben, der s i e gefangen hält gleich jenen.

Aber die echten Menschen des Geistes — sie verstehen davon. Daher findet man sie immer in einem völligen Gegensatze zu den Menschen des Volkes und zu all ihrer Bildung. Für sie gilt es: Abrücken vom Volke, so weit wie möglich! Verwerfung aller allgemeinen Ansichten, das ist ihrer Weisheit Anfang. Sie verstehen es aus dem Grunde, wie das Volk immer von neuem betrogen, niemals belehrt wird; daß die Richtung der allgemeinen Geschichte nicht hingeht auf die Wahrheit sondern auf den Wechsel des Irrtums; des Volkes Genesung ist so schlimm wie die Krankheit: die Genesung ist neuer Aberglaube, neue Krankheit. Und darum wissen sie, daß es niemals zu tun ist um den Unterschied der Zeiten sondern in jeder Zeit um den Unterschied zwischen dem Volke und der Geistigkeit. Sie wissen es und fühlen es mit dem lebendigen Instinkte des Edleren heraus, welch eine Fratzenhaftigkeit, Borniertheit und Niedrigkeit in den Idealen und in der Begeisterung der gebildeten Zeitgemeinschaft drinsteckt, und sie messen ihre eigne Aufklärung und Freiheit nicht an der Finsternis vergangener Jahrhunderte, wie das Volk tut, sondern an ihrer Volksumgebung. Ihnen ist kein Unterschied: Volk früherer Zeiten oder der Gegenwart, und

darum auch kein Unterschied im Volke der Umgebung, ob sie noch dem alten Aberglauben anhangen als die „Rückständigen" oder ob sie schon dem modernen Aberglauben folgen als die „Aufgeklärten", — was eine Zeit ihre Aufklärung nennt, das ist halb Aberglaube der Vergangenheit und halb Aberglaube der Zukunft, und die Aufklärer der Zeit sind selber nicht aufgeklärt, sie sind selber krank an der Krankheit der Zeit, mit ihren eigenen Köpfen untergetaucht im Aberglauben, nicht seine Vertreiber sondern seine Lehrer und Werkzeuge und die Zutreiber zum Aberglauben hin, die, indem sie an Stelle der verschwindenden Formen die veränderten neuen zur Geltung bringen, den Aberglauben neu bestärken und vermehren.

Die gesund sind am Geiste und fest gegen alle Ansteckung, die sind ü b e r dieser ganzen Atmosphäre der Volksmeinungen. Sie spotten nicht über die früheren, sie prahlen nicht mit den gegenwärtigen, — sie gewahren beide, ihr eignes Denken ist von beiden gleich weit entfernt, kann kein andres Verhältnis zu ihnen haben als ein oppositionelles, negatives. Der Weg der Geistigen führt mitten hindurch durch die Zeit, sie selber gehen unberührt und unbeschädigt durch die Zeit und durch das Volk mitten hindurch, — wie von einem Wunder geführt. So sind die Israeliten trockenen Fußes durch das rote Meer gegangen.

Die Geistigen sind die Gemeinschaft der — in ihrem geistigen Wesen — Zeitlosen, die zu allen Zeiten unveränderlich dieselbe bleibt gegenüber all dem Wechsel in der Gemeinschaft der Zeitmenschen, die da ununterbrochen einen Aberglauben bannen mit dem andern. So bannen sie heute die Religion mit ihrem auf Entwicklungslehre gegründeten Monismus. Monismus und Entwicklungslehre mitsamt Fortschritt — das klingt ihnen nun wieder ganz so plausibel wie früher Schöpfung und jüngstes Gericht und Jenseitsseligkeit ihnen klang, sie glauben an diesen a u f E n t w i c k l u n g s l e h r e g e g r ü n d e t e n M o n i s m u s, als obs in der Bibel stünde oder doch so wie sie früher der Bibel glaubten. Bleib davon, von diesem auf Entwicklungslehre gegründeten Monismus — der Aberglaube ist drin. Materialistischer Monismus und Entwicklungslehre hängen auf das Genaueste zusammen mit dem miserabelsten Denken des Aberglaubens: will man dieses miserabelste Denken des Aberglaubens in zwei Worte zusammengepreßt hören, so sage ich: auf Entwicklungslehre

gegründeter Monismus. Wir haben daran in Wahrheit nichts anderes als das Grundsophisma, das abergläubische Motiv der Gegenwart, dessen metaphysische Bravaden nicht mehr Wert besitzen für das wahre Denken der Wirklichkeit als die religiösen. Trotz allem, was Anatomie, Ontogenie und Paläontologie zu sagen wissen und womit das Volk sich für überzeugt hält, — sie waren auch wohl sonst schon überzeugt von sonst was. Ihre Beweise für die Wahrheit der Entwicklungslehre stehen auf gleicher Stufe mit ihren Beweisen für das Dasein Gottes, ihre neuen metaphysischen Dogmen sind nicht gegründeter als jene der Religion, und wenn die Naturphilosophen vom Standpunkte ihrer „Aufklärung" herunter auf die Pfaffen schimpfen, ist das genau so viel wert, als wenn die Pfaffen einer Religion über die der andern herziehen, — das bleibt wahr, so stark auch der Gegensatz zwischen den Naturphilosophen und den Theologen zu sein scheint und so heftig er sich äußert: die Abergläubischen haben stets eine abergläubische Furcht und Verachtung gegenüber jeder andren Form des Aberglaubens, und fürchten und verachten doch damit ihre eigne Seele, ihr eignes Denken.

Wir verwerfen die Spekulationen der Naturmetaphysiker aus einem Grunde, gegen den sich auch nicht das Geringste einwenden läßt: weil die Wörter allesamt, die ihre Hauptbegriffe ausdrücken, gar keine Begriffserklärung zulassen. Was ich oben gesagt habe, das gilt auch von diesen Wörtern: daß es etwas gar gefährliches um die allgemein geltenden Haupt- und Prunkwörter der Zeit sei, die niemals ausdrücklich expliziert sondern immer nur undeutlich im Bewußtsein herumgetragen werden, obwohl sich das ganze Denken der Zeit auf sie stützt, als wären sie die Wahrheit, — und sobald sie expliziert sind, ist damit ihre Unsinnigkeit in sich selbst expliziert. Alle diese Wörter lassen keine Begriffserklärungen zu, weil sie keine Begriffe sondern Unsinn enthalten; es gibt also nur Unsinnserklärungen von ihnen, d. h. man kann nur den in ihnen steckenden Unsinn deutlich explizieren. Und ob sich auch die Naturmetaphysiker ebenso hochmütig gebärden wie die Theologen und ganz ebenso intolerant, sobald man auf ihre Entwicklungslehre und ihren Monismus kommt, und ob nun auch schon die ganze Welt von dem neuen Glaubensartikel durchschmettert wird, so muß man doch sagen, daß er von Wissenschaftlichkeit nicht die Spur in sich trage,

daß der auf Entwicklungslehre gegründete Monismus eine Vereinigung von so viel Wahrheit sei wie die Vereinigung von Mensch und Pferd im Kentauren, und daß sich z. B. die jetzige Tierdeuterei der Entwicklungsmänner zur wirklichen Wissenschaft des Menschen verhalte, wie sich die Sterndeuterei zur Astronomie verhält und völlig nichts als Aberglaube sei, wie diese gewesen ist. Ich werde in der Fakultätenlehre so manches wesentliche darüber sagen, besonders im zweiten Bande ganz ausführlich nachweisen, wie es mit dieser verworrenen Umwälzung aus der Religion in unsre moderne wilde Naturmetaphysik steht, daß sie sich also auf keine Weise zum Begriffe bringen läßt und nichts anderes als auf Wissenschaft rentoilierter Aberglaube des Volkes sei, — ernsthaft zugedacht, und der Schein zerplatzt.

Das aber ist und bleibt ihr bester Spaß und ihr tiefster Ernst, den einen Aberglauben mit dem andern auszulachen — o welch eine Seele des Volkes ist das! Unfähig nicht allein für die Wahrheit: wankelmütig und treulos selbst in seinem abergläubischen Wahne! Ihr Wahn sogar ist unfähig, Wahn zu sein und zu bleiben! Heute ist es für Millionen unerschütterlicher Glaube, daß die Menschen sich den Gott nach ihrem Bilde geschaffen haben, während man gestern noch für das Gegenteil henkte und briet. Und ist es nicht immer so? Erst brechen sie um der Wörter willen einander die Hälse, und dann brechen sie den Wörtern die Hälse, — die alten Wörter, die alten Schrecken werden zu Possen, worüber auch die Kinder lachen; nach und nach sinkt das Alte in den Abgrund gänzlichen Vergessens, und es ist, als wäre nichts gewesen; sie sagen endlich gerade das Umgekehrte und sind ebenso zufrieden und guter Dinge, ebenso überzeugt.

Ihr neuester Glaube von der Vervollkommnung und vom Immer-besser-werden ist ebenfalls nichts anderes wie die pure Umkehrung der früheren Lehre vom Sündenfall und vom Schlechtergewordensein der Menschen, und den Gott von außerhalb haben sie nun in die Welt hineinlogiert, ja, sie habens ganz vollkommen umgedreht: aus dem Gotte, „dem Ewigen", von dem die Welt „geschaffen" worden sei, haben sie „die ewige schaffende Welt" gemacht, die, immer Höheres schaffend, endlich den Gott schaffen wird. Kläglicher, erbärmlicher, unglücklicher Verstand, der den Gott oder die Welt als ewig versteht und der die schaffende Welt besser versteht als die geschaffene!

— nur etwa darum, weil er an Stelle des Wortes „Schaffen“ das Wort „Sich entwickeln“ setzt und sich diese Entwicklung recht langsam vorstellt: so langsam und allmählich, daß es genau so ist, als entwickelte es sich nicht, also gar keine Schwierigkeit dem Denken bietet und doch die wunderbarste Erklärung, da es sich eben d o c h entwickelt, — aus einem Chaos etwa, welches man aber so dünn gedacht hat wie das vollkommene Nichts, so daß es gar nicht erst als ein Etwas gedacht zu werden braucht, und dennoch i s t es ja das Etwas, woraus alles sich entwickelt!

Dieses idiotische Denken soll geistige Wahrheit sein!

Man nehme nur auch nicht Anstoß an dem Worte „idiotisch“ als an einem übertriebenen oder gar beleidigenden Ausdrucke, — ich gebrauche niemals übertriebene oder beleidigende Ausdrücke — sondern das Wort gilt hier nach seinem ganz unschuldigen ursprünglichen Sinne für das Laien- und Pfuschermäßige, so wie ich auch das Wort Volk durchaus in keinem andern Sinne gebrauche, als nur um diejenigen zu bezeichnen, die, im Gegensatze zu den geistig Denkenden, nicht geistig denken. Mir liegt nichts ferner als Männer beleidigen zu wollen, die ich hoch ehre und aufrichtig bewundere. Ich rede selbstverständlich von den Männern der Naturwissenschaft, die ich als Männer der Naturwissenschaft ehre und bewundere. Wenn es nun auch diese selben Männer sind, — und sie sind es ja hauptsächlich — die dem hier in Rede stehenden Denken huldigen, die hauptsächlich es produzieren und deren Produktion dann von den übrigen als das Allergebildetste betrachtet wird, und wenn ich nun diese Denkproduktion dieser Männer als idiotisch bezeichne, so will ich damit nichts gegen diese Männer als Männer der Wissenschaft sondern nur eben von diesem Denken sagen und auch von diesem Denken nichts anderes sagen, als was eben das Wort eigentlich besagt: daß es das Denken derer sei, die zum Denken nicht berufen sind und die nicht um ihrer (wie wir sehen werden, lediglich der Praxis dienenden) Wissenschaft willen, glauben sollten, auch im geistigen Denken weise Männer zu sein. Ich wende mich gegen die Physiker nur dann und insoweit, wenn sie und inwieweit sie die Verbindung der Physik mit dem Unsinn und Aberglauben pflegen, ich wende mich nur gegen die M e t a p h y s i k, welches Wort bei mir immer den Gegensatz zur Philosophie bezeichnet. Man müßte nach der Wahrheit sagen, daß ihre metaphysische Weisheit an Denkroheit und kindischem Anthropomorphis-

mus nicht ihresgleichen hat im Aberglauben! — da wir die Fakultäten unterscheiden, so erkennen wir es ganz deutlich, wie sie sich nicht im Wissenschaftlichen, das der Fakultät des praktischen Verstandes angehört, halten sondern, in Kompetenzüberschreitung des wissenschaftlichen Denkens, aus dessen reiner Sphäre sich in die Fakultät des Abergläubischen hineinverirrt haben — man möchte sagen, daß noch niemals dessengleichen im Aberglauben gewesen ist, wenn nicht allerdings doch schon einmal dessengleichen gewesen wäre: in jener vorsokratischen Naturmetaphysik. Denn anderes als eine Wiederbelebung dieser rohen Spekulation ist in diesem auf Entwicklungslehre gegründeten materialistischen Monismus doch wahrlich nicht zu erblicken, wobei denn nun die Wahrheit mit der Hand gegriffen werden kann: daß der Verstand eine ganz andere Sphäre des Denkens ist sowohl als der Geist wie auch als der Aberglaube. Der niedrigste Aberglaube verträgt sich sehr wohl mit dem ausgebildeten Wissenschaftsverstande, er wird neben ausgezeichneten wissenschaftlichen Spezialkenntnissen und neben vortrefflicher litterarischer Ausbildung in den gleichen Köpfen beherbergt; auch der beste Wissenschaftsverstand bleibt dem Aberglauben unterworfen in denen, deren Denken dem Aberglauben unterworfen ist. Also im vorsokratischen Griechenland hatte sich bereits dieses roh anthropomorphistische, barbarische Denken geregt, jedoch ließ der gesunde griechische Sinn nichts Barbarisches hindurch, wir finden es bald gänzlich überwunden, es hat keine Folgen hinterlassen. Unter uns Kultur-Barbaren aber kommt es nun gewaltig herauf — da doch irgend etwas unter uns heraufkommen und triumphieren muß (denn bei dem bloß relativen Denken des Verstandes und seiner reinen Wissenschaft bleiben sie nicht stehen und bei der bloßen Kritik und Negation des früheren Aberglaubens bleiben sie ebendeswegen auch nicht stehen), unter uns ist es nun gerade diese niedrigste Form eines nackt barbarischen Denkens — sein Sieg ist schon entschieden. Man mache sich das nur klar, welch eine neue Ära da heraufkommt — wir sehen nur erst die allerersten Anfänge, aber es handelt sich um den neuen Aberglauben der Menschheit, wie schon allein daraus ersichtlich, daß er bereits in Alles und Jegliches eingreift und Alles durchdringt. Welch einen ungeheuren Weg haben sie nun wieder zurückzulegen, bis ihr neuer Mißschlag der Gedanken von ihrer Ewigen Welt und ihrem

Immer-besser-Werden durch Evolution mit eben so viel Subtilität erfüllt und verhüllt sein wird wie es ihr Ewiger Gott und ihr Immer-schlechter-Werden der Emanation gewesen! Sie meinen immer noch, die Welt sei eingerichtet nach ihrem Verstande und Aberglauben und philosophieren immer noch mit den rein praktischen Begriffen ihres Verstandes über die Natur, die sie für etwas Unvollkommenes ausgeben, das erst sich zu entwickeln habe zu immer vollkommneren Zuständen — so wenig noch kennen sie die Wahrheit und Bedeutung ihres Verstandes, so tief stecken sie drin im Aberglauben; sie anthropomorphisieren und historisieren nun den Geist als Welt so wie sie ihn früher als Gott anthropomorphisiert und historisiert hatten. Und sie stehen nur erst im Beginne des Weges, sage ich, ihren Anthropomorphismus von dem Gotte auf die Welt zu übertragen und werden es noch hoch darin bringen, unbekümmert um jeden neuen Xenophanes, der ihnen sagt, daß solch Philosophieren der Menschentiere über die Welt so viel wert ist wie das der Pferde und Ochsen , wenn die mit ihrem Denken philosophieren würden. Sie werden weiter philosophieren, und dieser auf Entwicklungslehre gegründete Monismus wird noch etwas ganz anderes werden als das was er bis jetzt nur ist, da er bis jetzt nur der pöbelhafte Gassenhauer ist, den man vom Aufgang bis zum Niedergange singen hört: der neue Keim wird sich aber auswachsen, und alles wird sich wiederum bis zum Paroxysmus des Aberglaubens unendlich steigern, sobald sich nur erst auch die neue Metaphysik, wie dies bei aller Metaphysik und bei aller Religion unausbleiblich ist, verbunden haben wird mit dem praktischen Aberglauben der Moral. Es steht den Menschen noch Unerlebtes mit der Entwicklungslehre bevor . . . wenn sie es ahnen und glauben könnten, alle die Unzähligen, die heute noch damit nur erst ein unschuldiges Gelehrtenspiel treiben: es würde sich keiner finden, der auch nur weiter ein einziges Buch vom Inhalte der Entwicklungslehre in die Hand nehmen möchte, kein einziger mehr, und wär es auch der neunfache Mörder aus Büchermanie! Nun, wir müssen den Aberglauben in der Allgemeinheit der Menschen seinen Gang gehen lassen und können ihn nicht aufhalten: wir aber für uns selber, die wir nach Freiheit von allem Aberglauben ringen und uns wahren und rüsten müssen für die Zukunft, wir wollen so schnell wie möglich diese

moderne Metaphysik neben aller übrigen Metaphysik und neben der Religion begraben.

Doch wollen wir hier nicht anfangen von dem zu reden, wovon wir hier nicht reden wollen. Lediglich davon reden wir hier, wie sie nun ihre alte „Weltanschauung" umgedreht haben, wie sie nun die neue Weltanschauung haben, und dieses Mal natürlich die richtige, — wer zweifelt daran? Wie sie lachen über das Alte; sie vergessen es, sind ruhig und zufrieden. Es ist aber etwas **Furchtbares!** um dieses Lachen, um diese ihre Zufriedenheit, um dieses Vergessen und um dieses ruhig Für-Possen-Halten desjenigen, was vordem ihre heiligste Wahrheit gegolten und weswegen sie, wie von tollen Hunden gebissen, übereinander hergefallen waren. Wer es denn noch nicht weiß und es lernen kann und will, was die Meinung der Zeit und das öffentliche Urteil wert sind, der studiere diese Entsetzlichkeit der Geschichte und sehe recht an, was das gewesen, was die Menschheit begeistert als ihre Ideale gepriesen hat, und wiederum auch was das Andere gewesen, was die Menschen infamiert haben, und welche Männer es gewesen sind, die von ihnen gezwungen wurden, ihre „Irrtümer" abzuschwören und die von ihnen als die ruchlosesten Verbrecher gerichtet wurden; der höre nicht auf das, was ich sage, sondern auf das, was sie selber sagen, wie sie selber nacheinander von ihren Wahrheiten und Idealen sprechen: nacheinander zuerst von der Heiligkeit ihres Ideals, darauf von seiner Notwendigkeit und weiter darauf von seiner Nützlichkeit, und danach von seiner Unhaltbarkeit und Nutzlosigkeit, und dann von seiner Schädlichkeit, Torheit und Gemeinheit, die sie endlich bekämpfen wie die Pest, und so mit einem jeden ihrer Ideale von Wort zu Wort; und wenn solcherart eine Umdrehungszeit ihres Aberglaubens zu Ende ist, dann geht es wieder von vorn an, — studiert nicht mit den toten, sondern mit lebendigen Gedanken e u r e Geschichte und lerne jeder, dem darüber das Herz stark genug bleibt, so daß ihn nicht Grausen überwältigt, wie jammervoll und treulos das Urteil der Menschen gewesen und wie das beschaffen war, was die allgemeine Meinung Wahrheit nannte, und traut nicht länger der allgemeinen Meinung und traut euch selber nicht unter den Menschen! Alle ihre Wahrheiten sind Wahn, — ich bin es nicht, der das sagt: sie sagen es selber und sind aus ihrem eignen Munde gerichtet. Alle ihre Wahrheiten sind Wahn, so daß bei ihnen Weisheit

und Narrheit gleichbedeutend sind: immer waren gestern die Weisen, die heute die Narren sind. Und diesen Wechsel des Aberglaubens, womit sie ewig geäfft werden, nennen sie ihren Fortschritt des Geistes! und glauben in einer jeden Zeit in neuer Form von neuem an das greuliche Götzentier, das ewig sich selber frißt.

Wir müssen ihre Narrheiten verwerfen mitsamt den Weisheiten, womit sie selber ihre Narrheiten verwerfen, ihr Heute wie ihr Gestern. Denn wenn ein böser Irrtum den andern vertreibt, bleibt immer das Böse: nur die Eine Wahrheit, die gestern, heut und morgen die Wahrheit gewesen, noch ist und sein wird, sie allein vertreibt den ganzen Irrtum und Aberglauben. Wir wollen nicht tun wie sie tun: nicht die einzelnen Formen und Symptome des Aberglaubens wegschaffen, sondern ihre Ursache.

Ob man versteht, welch eine Negation des Volksgedankens hier gemeint ist?

Sie darf nicht verwechselt werden mit Negation und Kritik von der Art, welche das Volk selbst an seinen eignen einzelnen Zeitgedanken ausübt, diese mit jenen vertauschend und das verkehrte Denken so berichtigend wie einer, der in den Dreck getreten und sich nun mit Dreck abwäscht, vielmehr ist es die Negation des gesamten Volksdenkens, des gegenwärtig geltenden so gut wie des vergangenen und des zukünftigen. Sie darf aber auch nicht verwechselt werden mit der absoluten Negation, mit jener selbstmörderischen Kritik des Verstandes, wodurch dieser sich selber aufhebt und alle Gewißheit vernichtet. Es ist hier zu tun um die Negation des gesamten Volksdenkens als des in allen seinen Äußerungen und Phasen verkehrten Denkens — aus der absoluten Position des geistigen Denkens heraus, welches zu allen Zeiten die Eine, sich gleichbleibende unfehlbare Wahrheit ist.

Die Eine unfehlbare Wahrheit — ich weiß, sie sagen heute, die ließe sich nicht wissen. So gehören wohl alle die, welche so sagen, nicht zu denen, welche wissen können. Die allergrößten unter den Menschen haben anders gesagt. Sie haben gewußt. Und zwar mit einer Gewißheit, nicht zu vergleichen mit der Gewißheit, womit jene andern Wahrheiten gewußt wurden, die sich endlich als Irrtum und Aberglaube herausgestellt haben.

Selbst die überzeugtesten Gottgläubigen z. B. hatten Anfechtungen und Zweifel an ihrer Wahrheit auszustehen: wer aber die wirkliche geistige Wahrheit ergriffen hat, dem kommt zu keiner Stunde ein Zweifel. Er steht „unice securus". So bezeugen es alle, welche in der Wahrheit standen, von der allein also auch eine wirkliche Überzeugung und Sicherheit möglich ist. Daß die Wahrheit Wahrheit sei, begreifen, die es begreifen und sind und bleiben fest darin: daß der Irrtum Wahrheit sei, kann keiner wirklich begreifen, er glaubt nur es zu begreifen und wird bei jedem Anlaß irre werden. Sprechen und glauben zu denken mögen die Menschen vieles, aber wirklich d e n k e n kann auch der Abergläubischste den Aberglauben nicht, da niemand denken kann, was sich nicht denken läßt. Gedacht werden kann nur das Richtige. Der Aberglaube wird daher immer nur geglaubt in der Form eines verworrenen Denkens, von dem es also unsre Aufgabe sein wird, näher auseinanderzusetzen, daß es völlig inhaltlos, ein Denken des Unwirklichen, ein Produkt des Sprechens und dieses Denkens des Unwirklichen, also im Grunde gar kein Denken sei. Es ist die Aufgabe der Fakultätenlehre, ebensowohl das wirkliche Denken, d. h. das relative und das absolute Denken zu sichern, wie auch alle Meinungen des Aberglaubens, die mit dem Anspruche, Gedanken zu sein, auftreten, aus dem menschlichen Denken hinauszuweisen, sie als außerhalb des Denkens gesetzt erkennbar zu machen. Wir werden einsehen, daß dem menschlichen Denken in Wahrheit alle die Gedanken vollständig fehlen, welche das Volk zu denken glaubt, trotzdem sie dem Volke, so lange es so glaubt, als die erhabensten gelten. Bei dem Simultaneum des Denkens der relativen Wirklichkeit und des fiktiv Absoluten, des Unwirklichen, wie es im Volke besteht, ist tatsächlich das Verhältnis ein solches, daß das Unwirkliche weitaus die erste Stelle einnimmt und daß die Höhe der Ehre, die den Menschen erwiesen wird, steigt mit der Nichtigkeit der Einbildung, die sie vertreten, wenn nur diese Einbildung eine bei der Allgemeinheit gültige ist, so daß also demjenigen unter den Menschen die größte Huldigung erwiesen wird, der als der vorzüglichste in dem allgemein geltenden Aberglauben anerkannt wird und die höchste Würde darin bekleidet. Das gilt so von jedem Höchsten in jedem Kreise des Aberglaubens, nicht etwa nur von dem Statthalter des Gottes auf Erden: es gilt ganz ebenso auch von den Statthaltern desjenigen Aberglaubens,

der von der Menge der Gebildeten für wissenschaftlich gehalten wird.

Es ist dem Volke von Natur dieses verworrene Denken des Aberglaubens zu eigen, d. h. dieses Denkenmüssen dessen, was in Wahrheit gar nicht gedacht werden kann, also nur geglaubt werden kann. Die Verworrenheit bildet für das Volk das eigentliche materiale Prius, welches in allen verschiedenen Einzelgedanken sich wiederholt, sein Wesen behauptet und äußert. Des Volkes Denken hat darin seinen letzten Grund und die Grenze seines Bewußtseins, wir werden auch sehen, woher das rührt: daß es nämlich daher rührt, weil das Volk mit seinem Denken stecken bleibt im relativen Denken, und sein letztes Absolutes gewinnt es durch einen Salto mortale. Wo es zuletzt nicht weiter geht, da wird das endliche relative Denken sich selber als das unendliche absolute Denken untergeschoben, es wird mithin das Relative zum Absoluten gemacht.

Um dies mit wenigen Worten etwas deutlicher zu erklären: Das relative Denken d. i. unser Denken der Dinge, wodurch wir uns selber als dingliche Existenz in einer Welt der Dinge erscheinen. Für diese Welt der Dinge, von der sie freilich einsehen, daß sie so wie sie uns erscheint, als die Welt der Bewegung, des Wechsels und des Unterganges, nicht absolut sein kann, suchen sie nun das Absolute und finden es freilich nicht. Das Ausbleiben des Erfolges liegt aber nicht, wie sie meinen, an der Beschränkung des menschlichen relativen Denkens und daran, daß sie über die Grenze der menschlichen Erfahrung und Beobachtung nicht hinaus können, sondern daran, daß sie einen ganz unmöglichen Erfolg suchen, indem sie das Absolute aus dem Relativen gewinnen, aus ihm folgern wollen, Philosophie auf Wissenschaft aufbauen wollen, d. h. mit andern Worten, daß sie zwei Fakultäten miteinander verwechseln und für eine einzige halten. Was sie sich hinter den Grenzen unsres relativen Denkens der Dinge, unsrer Erfahrung und Beobachtung liegend, vorstellen: die Natur der Dinge an sich — das ist ein absolut gemachtes, ein verabsolutiertes Relatives, das gar nicht existieren kann. Jenseits der Grenzen unsrer Erfahrung und Beobachtung sind gar keine Dinge mehr, die eben nur für die Relativität unsres Denkens und unsrer Sinneserfahrung in dieser unsrer relativen Wirklichkeit sind, und dieses unser relatives Denken ist auch nicht un-

vollkommen, sondern so vollkommen wie es nur sein kann, nämlich ganz und gar vollkommen, wie alle Fakultäten des Denkens vollkommen sind. Wer über die Unvollkommenheit des menschlichen Denkens klagt, der beweist damit nur die Unvollkommenheit seines individuellen Denkens, und seine Klage ist närrisch. Die Fakultät des Verstandes ergibt die vollkommene Wahrheit der relativen Wirklichkeit oder der Dinge, die Fakultät des geistigen Denkens ergibt die vollkommene absolute Wahrheit, die freilich nicht die Wahrheit von absoluten Dingen ist, und auch die Fakultät des abergläubischen Denkens ist ganz vollkommen, nämlich die vollkommene Unwahrheit, die eben darin besteht, daß die Dinge für absolut gehalten werden. Des Volkes Denken hält immer die Dinge für absolut, wie es das auch ausdrücken mag, für erkennbar absolut oder für unerkennbar absolut — das ist es, was sich uns als Kern alles Aberglaubens enthüllen wird, und das heißt nichts andres, als daß das Volk in der relativen Wirklichkeit stecken bleibt und diese zum Absoluten macht.

Sein Denken ist unvollkommen, es erhebt sich nicht bis zum wahrhaft Letzten des Denkens, wodurch allein die Wahrheit des Denkens ergriffen wird, weil dadurch allein das Denken die ganze mit sich selbst übereinstimmende Wirklichkeit zum Inhalte gewinnt. Das Volk gewinnt gar nicht das eigentliche absolute materiale Prinzip des Denkens, und da es nicht in Wahrheit zwei Prinzipien des Denkens gibt, so schafft es sich sein fiktiv absolutes Prinzip dadurch, daß es sein Denken der relativen Wirklichkeit für das absolute Denken nimmt, daß es das Relative zum Absolutum hypostasiert, was Alles weiterhin sehr deutlich erklärt und mit dem konkretesten Inhalte erfüllt werden soll; wobei uns auch erst, wenn wir recht den Aberglauben als die zum Absolutum gemachte Relativität, als die ins Absolute umgeschlagene Relativität verstehen, dann erst auch verständlich werden wird, weswegen der Aberglaube, ganz anders wie das geistige Denken, das zu allen Zeiten unverändert von gleicher Art sich erweist, weswegen der Aberglaube im Gegensatze dazu, beständig in seinen Formen sich verändert, wechselnd nämlich seine Formen mit den wechselnden Formen der Relativität, obwohl er sein Wesen in allen veränderten Formen beibehält, welches in ihnen allen kein anderes als eben die zum Absolutum hypostasierte Relativität ist.

Weil das Volk nicht das letzte und wahrhaft vollkommene Denken besitzt, darum auch fehlt seinem Denken die wirkliche Überzeugung und Sicherheit und Beständigkeit, bleibt dieses vielmehr von der innerlichen Unruhe erfüllt, von der getrieben, es immer von neuem eine Form des Aberglaubens vor der andern aufgibt, dabei immer von neuem die als unwahr erfundene alte Form für d e n Aberglauben erklärt und in seiner neuen Form nunmehr ganz gewiß die Wahrheit zu besitzen wähnt. Die Menschen, unbelehrt und unbelehrbar durch die Erfahrungen der Vergangenheit, warten nicht bis sie geprüft haben, ob denn auch wirklich die neu aufkommenden letzten Begriffe oder vielmehr Wörter den Sinn und die Bedeutung in sich tragen, die sie damit zu verbinden glauben. Im Wechsel der Formen ihres Denkens, im Übereifer, die alte als existenzunfähig erkannte Form des Aberglaubens von sich zu werfen, nehmen sie unversehens, dem Schall der feierlichen Worte nachgehend, eine neue Form des Aberglaubens an. Sie prüfen auch heute nicht ihren neuen Glauben, so wenig wie sie in der theologischen Ära daran dachten, ihre letzten Grundsätze zu prüfen und schließlich verlangten, daß sie nicht geprüft werden dürften.

Ja gewiß, es fand ja auch eine Art von Prüfung bei ihnen statt, vor der Annahme, hier wie dort, — aber mit i h r e m Denken, das dem wahren Denken gegenüber das Nichtdenken ist. Des Volkes Nichtdenken ist nicht imstande, sein Gegenteil zu bewirken: das Denken. Sie prüfen mit ihrem Denken, das nicht imstande ist zu prüfen und den endlichen Sieg des neuen Aberglaubens aufzuhalten; sie wehren sich nur im Anfange und zeigen damit guten Willen, im Grunde verlangt ihr Denken nach dem Aberglauben: es ist ihr Denken, welches nach sich selbst verlangt. Ihr Kampf gegen den Aberglauben ist nur ein Scheinkampf, es ist der Kampf der neuen Form des Aberglaubens gegen die alte, die neue Form gewinnt Macht über sie, nachdem sie die alte Form aufgegeben, damit wieder der Aberglaube Macht gewinne über sie; das Volk bleibt im Seinigen. Der Geist gewinnt keine Macht über sie. Mit ihrem Denken, das unverbessert, unverändert bleibt und nicht das Organ, nicht die Fakultät für die Wahrheit des Denkens ist, womit sie gar nicht denken in der Sphäre des Denkens der Wahrheit, weder wenn sie, hin- und hergeschlagen zwischen ihren Extremen des Denkens auf der einen oder auf der andern Seite, noch auch wenn sie, die

Gegensätze vereinigend in der Mitte stehen, — mit ihrem Denken vermögen sie nichts andres als Formen ihres Denkens zu denken, veränderte Formen ihrer abergläubischen Wahrheiten, womit sie niemals die Wahrheit des Denkens treffen können. Sie sind Nichtdenkende, und darum leugnen sie die Wahrheit des Denkens; ihre Negation beweist nichts als daß sie sie niemals gedacht haben und daß sie ihnen nicht denkbar ist, oder wie Herakleitos sagt, „daß sie sie nicht verstehen weder bevor noch nachdem sie sie vernommen haben". Darum sagen sie, es gibt keine unfehlbare Wahrheit, was sie aber nicht hindert, immer von neuem an die ewig neu sich verändernden Formen ihres Aberglaubens als an unfehlbare Wahrheiten zu glauben.

Demgegenüber steht, entgegen allen diesen ihren Wahrheiten, die Wahrheit der geistigen Erkenntnis, welche nur die Eine zu allen Zeiten sich gleichbleibende sein kann und ist. Es gibt eine geistige Besinnung, jene äußerste menschliche Erhebung, Vertiefung, Verinnerlichung, jenes wahrhafte Zusichselberkommen, was wir Geist nennen, — es gibt eine Besinnung in den Geistigen, welche ganz unbeeinflußt bleibt von all den vorübergehenden Anschauungen und Gedanken der Zeit, von allem Wandel in den theoretischen und praktischen (religiösen, metaphysischen, moralischen) Meinungen des Volkes, ja noch mehr, unabhängig nicht bloß vom Aberglauben: unabhängig auch selbst von dem wechselnden Stande des relativen Denkens und der wissenschaftlichen Kenntnis der Dinge, zumal den geistig Denkenden, als den wahrhaft Denkenden, nicht allein die absolute Wirklichkeit erschlossen ist sondern ihnen auch, so weit sie sich mit der Ergründung der relativen Wirklichkeit befassen, auch die Prinzipien dieser relativen Wirklichkeit in Klarheit feststehen und von jeher festgestanden haben, wofür man den Beweis an seinem Orte, in der Bewegungslehre, erbracht finden wird. Die geistigen Menschen sind von andrer Art wie die Menschen des Volkes, und zwar sind sie dies durch das vollkommene Denken, womit sie also nicht bloß die absolute Wirklichkeit sondern auch die relative Wirklichkeit umgreifend, auch unabhängig von der Anwendung der wissenschaftlichen Gedanken — denn die allgemeine Anwendung der zu allen Zeiten in den Denkern vorhandenen Gedanken ist es, was wir Wissenschaft nennen — in diesen abstrakten Gedanken der Wissenschaftlichkeit selber und

in der durch sie gewonnenen vollkommenen einheitlichen Weltanschauung zu allen Zeiten sich befriedigt und geborgen fanden. Sie bleiben, unabhängig von allen Gestaltungen des relativen Denkens in der Zeit und von dem jeweiligen Stande der allgemeinen Wissenschaft, zu allen Zeiten in der Wahrheit der Weltanschauung, d. i. der relativen Wirklichkeit, so wie sie unabhängig von allen Gestaltungen des Aberglaubens zu allen Zeiten in der Wahrheit des geistigen Denkens, d. i. der absoluten Wirklichkeit, bleiben, deren innere Gewißheit so gar nichts zu tun hat nicht einmal mit dem, was in der allgemeinen Bildung des Volkes wissenschaftlich Richtiges und Wahres gelernt wird, geschweige denn mit derjenigen Form des Aberglaubens, worauf in dieser oder in jener Zeit das Volksdenken als auf seiner absoluten Wahrheit ruht. Die Geistigkeit spottet der Meinung, die den ewig sich selbst, ewig die eigne Vergangenheit überwindenden Aberglauben zum Gesetze machen will, sie weist in dieser Welt des Werdens und Vergehens hin auf den bleibenden festen Grund der wahren Wirklichkeit.

Der Mann von geistigem Wesen wandelt durch die Zeit und ihre Gedanken als wäre Zeit und Volk nicht vorhanden; er ist in seinem geistigen Wesen, welches nichts andres ist als die Besinnung auf das absolute Wirklichsein und das mit ihm Sicheinigwissen, er ist, als Geistiger, außerhalb der Zeit, der er nur mit der Relativität seines Lebens angehört, nicht mit seinem wahrhaften letzten Denken, und mit allen seinen Lebensgedanken ist er außerhalb des Aberglaubens. Er läßt sich nicht beirren, er weiß unmittelbar aus erster Hand, aus Einheitsgefühl mit der Natur der Wirklichkeit; er allein findet sich der Wahrheit gegenübergestellt als ein Erkennender, w e i l s e i n D e n k e n w a h r h a f t b i s a n s E n d e r e i c h t; darum heißt es von Moses, er habe Gott geschaut von Angesicht zu Angesicht. Der Geistige allein ist der Sprecher, der sagen kann, was gehört zu werden verdient; er findet sich im wahren Mittelpunkte, von wo aus geradewegs alles, was es sei, nach der deutlichsten Gestalt erkennbar, sich darstellt, er ist der Sprecher der Wahrheit, von der allein ein Denken und Wissen, von der allein d a s Wissen möglich ist, — denn alles übrige ist kein Wissen und kein Denken der Wahrheit, auch das Denken des Verstandes, auch die Wissenschaftlichkeit, auch die vollkommene Wissenschaftlichkeit der Weltanschauung ist, wie wir sehen werden,

etwas anderes und gar nicht, in keinem einzigen Punkte dasjenige, wofür es von immerher sich selber gehalten hat: es ist kein Wissen der Erkenntnis und kein Denken der Wahrheit, und keine Erkenntnis und keine Wahrheit wird auf ihm auferbaut. Es ist relativ und zuletzt ganz und gar negativ, und nur der geistige Mann spricht gegenüber der allgemeinen Verneinung dieser Völker — und ihre abergläubische Bejahung ist die schrecklichste Verneinung — er allein spricht die klare, große, beglückende Bejahung aus. Er spricht die Wahrheit, die sie mit ihrem Sprechen zum Geheimnis verhüllen. Denn niemals geht ihr Bewußtsein mit dem Wirklichen, geht nicht mit der Richtung der Welt und nicht mit der Bewegung des Lebens. Sie träumen so viel zu ihrer Welt der Wirklichkeit hinzu, womit sie ihre Welt verwirren, sie verzweifeln gänzlich oder vielmehr sie denken gar nicht mehr daran, zur Bejahung, zur Gewißheit und zum Frieden zu gelangen, ihr Denken ist vom Nebel der sinnlosen Rede eingeschleiert, und mit dem letzten Grunde ihrer Gedanken stehen sie immer in der Raserei des Aberglaubens.

Und wenn nun solcherart die Geistigen das Volk ansehen nach seiner besonderen Natur und nach dem Taumel seines Unsinns, nicht mit andern Gedanken über dieses Volk der Gegenwart wie über die Völker der Vergangenheit, und wenn sie ansehen die Tollwut, womit heute unser ganzes Volk sich verstürzt auf die Bildung des Geistes, des nur in den besonderen geistigen Naturen lebendigen Geistes, und wie das Volk damit seinem Leben eine ganz andre Grundlage zu geben sucht wie ihm von Natur gegeben ward; und wenn sie ins Auge fassen, was daraus folgt für die große Menge selbst und für die wenigen Geistigen, deren Leben, deren Wirken immer tiefer heruntergezogen und durch die populäre Teilnahme überwässert und überschlammt wird, und wie weit wir bereits gekommen sind in der Herabwürdigung des Geistes, — dann verstehen sie nur zu wohl: Hier haben wir den Aberglauben, die Volkskrankheit, die große Narrheit, die große Schande und den Fluch u n s r e r Zeiten! Die allgemeine Bildung und ihr Getue ist eine allgemeine Fiktion und Farce. Auf die Zeiten des gedankenlosen allgemeinen Christentums folgt nun die Zeit der gedankenlosen allgemeinen Bildung des Geistes. Früher wollten sie alle Christen sein — C h r i s t e n, nicht Christianer wollten sie sein, allesamt selber Christen so wie der Eine der Christ gewesen: und heute wollen sie allesamt

geistig sein, durch die allgemeine Bildung wollen sie alle zu Geistigen werden, sie wollens lernen. Sie waren aber niemals und sind keine Christen, und es ist Unfug, daß sie so sich nennen (ich höre nicht auf das was alle diese Christen mir sagen, sondern nur auf das, was der erste und der allein wahre Christ mir sagt), und sie werden niemals Geistige werden durch die allgemeine Bildung und durch ihr Verstandeswissen von den Dingen, mit welchem sie den Geist einzufangen gedenken wie die Schildbürger das Licht in Säcken.... O, ich bin kein so übernärrischer Narr, daß ich damit dem Wissen und der Wissenschaft den Krieg erklären wollte — im Gegenteil, ich hoffe, an meinem Teile, beizutragen zur Herrlichkeit des Wissens durch mancherlei, vor allem aber dadurch, daß ich erklären werde, was das Wissen des Verstandes und was die Wissenschaft ist, und dadurch, daß ich den Verstand mitsamt all seiner Wissenschaft, als das relative Denken, abgrenze sowohl gegen das absolute geistige Denken wie auch gegen das fiktiv absolute Denken des Aberglaubens, so wie ja gerade dies zu meiner eigentlichen Aufgabe gehört, zu zeigen, daß in Wirklichkeit Verstand, Geist und Aberglaube dreierlei verschiedene Wurzeln des Denkens haben, dreierlei verschiedene Fakultäten des Denkens sind. Ich werde zeigen, daß eine Fakultät des Denkens allen Menschen gemein ist: das relative Denken des Verstandes mit seiner Wissenschaft, und daß dieses relative Denken in den Geistigen verbunden ist mit der Fakultät des geistigen Denkens, im Volke aber mit der Fakultät des abergläubischen Denkens, welches vom Volke für den Geist gehalten wird. Ebendarum nun aber, weil ich weiß und erklären kann, was der Verstand und das Wissen in Wahrheit ist, und daß der Geist anderes ist, und daß im Volke immer das Wissen des Verstandes verbunden mit dem abergläubischen Denken auftritt, — ebendarum muß ich auch erklären und will heraussagen, daß es mit der jetzigen Vergeistigung durch ihr Wissen dieselbe Bewandtnis auf sich hat wie mit der Christifikation des Volkes durch Glauben; daß des Volkes Bildung durch Glauben und seine Bildung durch Wissen, im Verhältnis zur wahren Geistigkeit, das Gleiche sei.

Ihr neues Glauben und Streben ist Narrheit wie in früheren Zeiten, die Gefahr aber für das geistige Wesen und für die Menschen des Geistes ist so groß wie jemals zuvor und wird größer werden als sie jetzt ist und jemals war: denn die Gebildeten des Volkes sind die Feinde des Geistes, der zu allen Zeiten nirgendwo

gedrückter war als unter den Gebildeten des Volkes, und nun wird das ganze Volk gebildet werden. Gebildet und vollendet wird nun der Volksverstand, der dadurch wahrlich nicht besser, aber mächtiger wird, indem er im ganzen Volke sich vollendet. Darin besteht ja der einzige Unterschied, der zwischen der Bildung dieser unsrer Zeit und irgend einer andern Bildung einer andern Zeit — im Verhältnis dieser Zeitbildungen zur Geistigkeit — zu erkennen ist: daß diese unsere Bildung der Zeit sich nicht mehr auf Einzelne erstreckt, sondern sich hinunterspinnt bis in die untersten Schichten des Volkes, mithin wirklich das ganze Volk zu umfassen beginnt. Das Volk besitzt an Stelle des geistigen Prinzips das andre Prinzip des Aberglaubens, so daß es in seinem Denken und in seiner Bildung sowohl zu wenig wie auch zu viel besitzt, und das Zuviel des Aberglaubens realisiert sich im Volke, findet sich dem ganzen von diesem Volke eingerichteten und beherrschten Leben beigemischt, bildet die Grundlage, die es verdirbt an Haupt und Gliedern; und nun schwillt die Masse der Volksgebildeten an, der Aberglaube schwillt furchtbar an und will sich wie eine Flut über das Geistige hinstürzen und all seine Freiheit begraben.

Das Volk selber weiß nichts von seinem Gegensatze zur Geistigkeit, es spürt den Teufel nicht, und wenn er sie beim Kragen hat, es hält sich selber für geistig und ist zuversichtlich wie immer; die Geistigen aber wissen: es ist nicht zu hoffen, daß das Volk sich bilde, — es ist zu fürchten.

Außer den Wenigen, welche das alles in der Freiheit und völligen Klarheit der Gedanken erfaßt haben, sind noch Andre, von schwächerer Einsicht allerdings und unselbständiger, aber doch gleichsam auf der Grenze angesiedelt zwischen Volk und Geistigkeit. Sie sind nicht eigentlich krank; sie sind nur betäubt vom Ruhmesgebrüll, vom Trommeln und Schießen des allgemeinen Geistes und des Fortschrittes und von dem auf Entwicklungslehre gegründeten Monismus der naturforscherlichen Metaphysik, sie liegen nur danieder vom Dunste der herrschenden Meinung. Sie können noch wieder zur Besinnung erwachen, sie leiden nur vorübergehend, sie sind übertölpelt — Narren bauen Häuser und Weise kaufen sie; sie gehören nicht zu denen, die mit Notwendigkeit irren, nicht zu denen, die auf dem unrechten Wege niemals umkehren. Sie können zurück von diesem Irr-

tume, weil sie darauf g e r a t e n sind: sie haben ihn nicht von Natur, sie m ü s s e n nicht ihm folgen.

Auch auf solche ist die Hoffnung dieses Werkes gerichtet. Sie mögen sich nur besinnen auf die oberste Pflicht und Regel ernster Prüfung: einmal das, was doch nicht ganz unzweifelhaft feststeht, wenn auch die allgemeine Meinung darüber noch so sicher ist, in Zweifel zu setzen, ja das solcherart Bezweifelte vorläufig für falsch zu halten, bis die gewissenhafte Prüfung zu Ende geführt ward. An sicheren Meinungen ist der Zweifel das Sicherste, und wo alle Welt glaubt, da wollen wir denken. Darum müssen wir zunächst zweifeln. Das sage ich dieser unsrer Zeit, die so wenig jemals an der Gültigkeit ihrer Gedanken gezweifelt hat. Was nützt uns die Überzeugung von der Ungültigkeit der früheren Gedanken, solange wir ganz ebenso wie wir das Verkehrte der Vergangenheit fliehen auch die Wahrheit selber fliehen, indem wir der neuen Verkehrtheit folgen? Was nützt uns alle unsre Wissenschaft, solang sie in allen ihren Gedanken verstrickt bleibt mit den Gedanken des Aberglaubens? Bei diesem Ineinander von Verstand und Aberglaube, wie es in unsrer Bildung besteht, ist doch wahrlich für die Beurteilung dieser Bildung auch der Aberglaube mit in Rechnung zu ziehen und gehört zu unsrer Bildung dazu, wie nach der Bestimmung der römischen Juristen die Schulden zum Kapital. Was nützt uns alles Bewußtsein unsrer Weisheit, wenn es uns am Bewußtsein unsres Aberglaubens fehlt? was nützt uns all unser Dünkel? und wovon können wir sagen „Dies gilt uns als Wahrheit", wenn wir nicht gezweifelt haben? Aus der tumpheit kommt man immer noch, wie unser Parzival, lediglich durch den zwivel heraus. Damit beginnt immer noch alles Denken, mit dem Zweifel an dem Geltenden, um es dann, nach der Prüfung, entweder als das Richtige wieder zu erhalten oder es endgültig zu verwerfen. Wer denn nun fähig ist zu solcher Prüfung, der mag einmal stille halten zu einer unverschämten Aussprache über die Bildung, daß man ihm zeige, wie sie nicht Probe hält weder in den äußerlichen Erfolgen noch in den innerlichen Grundzügen, und welch einen geistigen Tod sie daran haben.

Und wer so weit ist, dies zu empfinden, der wird auch weiterkommen. Dies aber ist das Erste, das Schlechte zu erkennen, bevor er noch zu erkennen vermag, was gut ist; Dante hat auf die Frage: Wer das Gute erkenne? geradezu geantwortet: Wer

das Schlechte erkennt. Wenn einer nur erst versteht, daß es nichts ist mit der allgemeinen geistigen Bildung, so wird er auch bald verstehen, warum nicht: nämlich weil es nichts ist mit der Allgemeinheit der Menschen. Nicht Bildung und Unbildung ist der eine große Gegensatz, sondern etwas ganz andres, bisher nicht Erkanntes liegt da zugrunde: der bleibende Unterschied und Gegensatz zwischen den Geistigen und den Volksindividuen, ein Unterschied und Gegensatz, der steht und stehen bleibt trotz aller Allgemeinheit der Bildung. Diese Allgemeinheit der Bildung ist die Bildung der Allgemeinheit oder des Volkes, dessen Denkinhalt von dem der geistigen Naturen so verschieden ist, daß er ihm geradezu ins Angesicht widerspricht. Sie haben sich nicht geändert, sage ich; die Bildung der Menge ist keine geistige Bildung, und ihr Verhältnis zum Geiste und zu den geistigen Menschen ist in dieser ihrer allgemeinen Bildung immer noch so wie es gewesen ist. Nichts damit, es ist nichts mit der Gleichheit aller Menschen, nichts damit, daß alles: Volk soll sein, nichts damit, daß das Volk geistig sei. Und keiner kann frei werden vom blinden Popularismus, ohne daß zugleich alles Echte und Eigene, was er vom geistigen Wesen in sich trägt, in lebendigen Schwung gerate, und in wem die großen Gedanken des Herzens einmal erweckt sind, wer sich einmal ganz im innersten Nerv seines Daseins wahrhaft erkannt und gefühlt hat, der kommt niemals wieder zurück zu jenen und zu ihren Idealen und kann niemals wieder vom höchsten Punkte auf den tiefsten fallen.

Wer aber nicht zweifelt, der denkt nicht; und wer nicht selber denkt, der läßt die Allgemeinheit des Volkes für sich denken und hat nur die Gedanken seiner Zeit; der ist gedankenlos; der erkennt nicht das Gute, weil er nicht das Schlechte erkennt, weil er das Schlechte für das Gute hält und das Nichts für das Etwas. Du, der du denkst wie „man" denkt, dem die Meinung „aller" so viel bedeutet als Wahrheit, natürlich die Meinung aller Gebildeten, und der du nicht denken willst wie „Niemand" denkt, — noch einmal: komm zur Besinnung, halt es dir recht vor, wie oft bei diesem „Niemand denkt so" unter „Niemand" diejenigen zu verstehen sind, die allein denken, und daß diese Meinung „aller" an sich selbst verdächtig ist, daß dieses „Man denkt" fast immer übersetzt werden muß in „Gar nicht denken", „Verkehrt denken". Du denkst wie man denkt, — es ist bezeichnend dieses unpersönliche

„Man", es ist in allen Sprachen der Gattungsname Mensch: Man, men, on = homme; wie „man denkt" d. h. wie der Mensch denkt, der allgemeine Mensch, wie der große Haufe denkt. Die Gebildeten sind nun der große Haufen des Volkes. Und wenn du ihre Überzeugungen und die Meinungen der Zeit verehrst — magst du immerhin daran herumgenagt und sie nur erst unter selbst zurechtgemachten Modifikationen angenommen haben und dir darüber vorkommen wie ein selbständig Denkender — wenn du sie als Wahrheit hinnimmst: was kannst du zu deiner Rechtfertigung sagen? Besinne dich! — es ist um dich und um deine ewige Seele, um ihre Wahrheit, um ihr wahres Glück und höchsten, festen Frieden — daß du zusiehst und prüfst, ob nicht das Ganze dieser Zeitüberzeugung mitsamt deiner Modifikationsform derselben auf die entgegengesetzte Seite zu bringen wäre, damit du auf Seiten der Wahrheit dich findest. „Ich sage euch, es sei denn eure Gerechtigkeit besser denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen." Das ist ewig gesagt, das ist dir gesagt, das ist von deiner Zeit gesagt! Welch einen Grund hast du vorzubringen für dein Vertrauen auf das Wunder, daß heute die Wahrheit mit der allgemeinen Überzeugung dieser Gebildeten, dieser Schriftgelehrten und Pharisäer soll zusammengehen? Warum denn heute eher als sonst? Die Menschheit ist nicht aus der Haut gefahren, und in die alte Haut ist keine neue Menschheit hineingefahren. Warum überlieferst du dich und deine Gerechtigkeit den Überzeugungen gerade dieser Zeit als der Wahrheit? Ich weiß Besseres und Vernünftigeres: komm, wir wollen auslosen unter allen Überzeugungen der Zeiten, oder zähl es doch an den Knöpfen ab, welche unter ihnen dir als Wahrheit gelten soll! Du denkst nicht selber, wenn du nicht zweifelst: dein Denken r u h t ganz und gar, du hast es preisgegeben. Rechts und links ist dir die Torheit und der Aberglaube sicher, die Überzeugungen der Bildung bekommst du durch Ansteckung in der Bildungsinfluenza, ohne sonderliches Zutun, dadurch, daß du die Allgemeinheit des Volkes für dich denken läßt. Wir haben diese Gedanken so wie wir eine ansteckende Krankheit haben: in Wahrheit hat sie uns. Du hast kein Denken: jenes allgemeine Denken hat dich, der Aberglaube hat dich. Du weißt es nicht, du glaubst es nicht, weil du deine Überzeugungsgründe hast und nichts andres um dich herum hörst, und weil der neue Aberglaube ein anderes Gesicht zeigt wie der jener früheren oder

wie der andrer Menschen, den du allein für den Aberglauben hältst? Genau wie jene mit ihren Überzeugungen, die auch ihre Gründe hatten, — wo glaubt denn einer ohne Grund? Der Teufel hat seine Großmutter geschlagen, weil sie keinen Grund gewußt hat! Du denkst wie d e i n e Großmutter, die ihre Gründe besaß, die ebenfalls nur vergangene und fremde Überzeugungen für Aberglauben hielt und von ihrem eignen Aberglauben nicht wußte. Auch ändert gar nicht in Wahrheit der Aberglaube sein Gesicht: nur seine Physiognomie verändert sich, indem er der Menschheit bald diese, bald jene Fratze zuschneidet. Der Aberglaube verändert gar nicht sein Thema: er ist eine endlose Consequenza oder Fuge, endlos wie die Menschheit in ihrer Dauer; und wer die andern Ohren hat, dem klingt es eine hämische, teuflische Musik.

Ich wiederhole wohl immer das Gleiche? — So laß mich doch, mein lieber Freund! Ich werde sogar auch da die Wiederholung nicht scheuen, wo ich erst recht eigentlich wissenschaftlich zu sprechen habe, denn ich spreche in didaktischer Absicht. Auch da will ich oft wiederholen, in allen Wendungen, die mir zu Gebote stehen; habe ich unterlassen, es auf eine mir noch mögliche Art zu sagen, so habe ich versäumt, es demjenigen zu sagen, in den es gerade auf diese Art eingegangen wäre: denn es geht nicht ein jeder Gedanke in einen jeden in jeglicher Fassung ein und mancher in diesen und jenen Mann nur in einer einzigen, besonderen, und ohne diese Fassung wäre dieser Gedanke für den einen und andern ganz verloren. Aber auch wenn der Gedanke aufgenommen ward: das Gedächtnis ist schwach und will oft und eindringlich erinnert sein, — wer weiß es nicht, daß die Wiederholung im Guten und noch mehr im Schlimmen Großes leistet? Es kann nicht oft genug gesagt werden, was wir noch so wenig und was noch so wenige gelernt haben. Βις και τρις το καλον. Und daß ich einziges Menschlein ganz allein aus meinem Winkel von unten her am ungeheuren Aberglauben so in die Höhe schreie — was vermag ich denn mit meiner Wiederholung der Wahrheit, und wie oft kann denn ich Einziger wiederholen gegenüber der Verkehrtheit, die an allen Ecken und Enden der Welt aus den Kehlen der wimmelnden Millionen so kannibalisch über und über wiederholt wird?! Und so laß mich doch auch nur, rücksichtslos gegen die Rücksichtslosigkeit, wiederholen, so oft ich kann, zweimal, dreimal, hundertmal: d a ß d a s D e n k e n d e r

Allgemeinheit kein Denken sei sondern Aberglaube, närrischer, hochmütiger und boshafter Aberglaube.

Dann will ich aufhören mit meinen Wiederholungen, wenn wir nicht länger tun als ginge es uns und unser gegenwärtiges Leben so gar nichts an, was wir aus den Büchern der Geschichte gelernt haben: daß zu allen Zeiten unter dem Schirme der allgemeinen Wahrheit aller Aberglaube und alle Schandtat geübt worden ist wie etwas Gutes und wie das Beste; wir wollen es uns in die Erinnerung zurückrufen, nicht sowohl was für Greuel sondern dies: was für Greuel mit Begeisterung und als heilige Verpflichtung von den Besten der Gemeinschaft geübt worden sind, damit wir es lebendig verstehen, daß über das, was allgemeine Sitte ist, niemand denkt, in keinem Lande, zu keiner Zeit, wie denn wohl auch unter uns gar übles Denken und böse Sitte herrschen mag, ohne daß wir selber es bis heut empfanden. Der Dünkel hindert uns. Wir brauchen deswegen gar nicht persönlich besonders aufgebläht zu sein, wir können für uns selber die Allerbescheidensten sein: es ist genug, wenn wir am modernen Dünkel der Zeit mitmachen und uns, wie es zu allen Zeiten die Menge hielt, die Autoritäten der Zeit immer noch weit höher gelten als die Wahrheit. Keine Unverschämtheit ist ja so unverschämt wie die Bescheidenheit der elenden Wichte, die sich gedankenlos, mit bloßem Glauben an das Denken, an das moderne Denken, bei selbst eingestandenem Unvermögen des eignen Urteils, den Mut zu ihrem Dünkel auf die Zeit und ihre Quärkchen darüber bei dem Quarke der Zeitautoritäten holen, die ihrerseits sich wiederum ihre Autorität und ihren Dünkel bei dieser urteilslosen, blöden Menge holen. Es ist noch in allem genau so wie es gewesen ist, — der Aberglaube ändert seine Formen, aber nicht sein Wesen, der Aberglaube ist konstant und erhält sein Wesen in allen wechselnden Formen, und so ist er denn auch noch ebenso dünkelhaft und unduldsam wie er immer gewesen. Man vergesse nur nicht, daß auch die Formen der Unduldsamkeit sich verändern, so wird man finden, daß auch die heutige Bildung durch Wissen auf dem Grunde der metaphysischen Entwicklungslehre so intolerant ist gegen die Wahrheit wie die Religion gewesen. Nur jene zurzeit unter ihnen herrschende Katholizität ihrer Bildung, die so erschreckend festsitzt, daß sie abweichende Meinungen der verschwindend wenigen Ketzer

nicht zu beachten brauchen, gibt den Schein des Friedens und gibt ihnen um so mehr Dünkel auf ihre Wahrheit. Darum gilt, wer an ihrem Aberglauben nicht mitmacht, zunächst nur noch nicht für vollwissenschaftlich und aufgeklärt, bis es anders kommen wird, wie ich oben bereits angedeutet habe, wo ich auf den Fortgang hinwies, den es auch mit diesem metaphysischen Aberglauben nehmen wird, nämlich durch Verbindung mit der Moral, die die praktische Seite, d. h. die Bosheit des Aberglaubens vorstellt, und woran es übrigens im Zustande unserer Bildung wahrlich ebenfalls nicht fehlt. Es leugne niemand, daß auch der Aberglaube unserer allgemeinen Bildung ebenfalls boshaft sei, bevor er nicht gehört hat, was ich über die wirkliche Bedeutung unserer Moral zu sagen weiß. Ich widerspreche auch — nicht diesem oder jenem aus der Moral sondern der ganzen Moral, der vermeintlichen Wahrheit, das Moralische sei etwas Gutes. Es ist aber so wenig etwas Gutes wie die andern beiden Formen des Aberglaubens etwas Gutes sind. Denn drei Formen sind es, in denen der Aberglaube sich äußert: Religion, Metaphysik und Moral. Damit ist auch in aller Kürze gesagt, was das alles ist, dem ich, als dem Aberglauben, widerspreche, als dem Aberglauben, der nach wie vor seine Herrschaft übt: Religion, Metaphysik und Moral — an diesen drei Dingen ist in unseren Landen nicht not. Wer zu all dem übrigen hinzugehört haben wird, was ich als das wahre Wesen der Moral aufdecken werde, der wird es wissen, daß der Aberglaube da ist, damit er ewig herrsche über die Menschen, und wird es gelernt haben, daß er sich nicht geändert hat, daß die Rache der allgemeinen Meinung des Volkes noch genau so trifft wie in früheren Zeiten, — moralischer Aberglaube: „Opfer fallen hier, weder Schaf noch Stier, aber Menschenopfer unerhört!" —

Das Denken der Allgemeinheit ist kein Denken, und „wir Modernen auf der Höhe der Wahrheit" sind so wenig auf der Höhe der Wahrheit noch sind wir der Wahrheit näher als die Früheren darum: weil wir die Modernen sind. Ganz unerhört niederträchtig ist vielmehr die Meinung: das neueste, auf der letzten Höhe der Entwicklung stehende, das modernste Denken sei das beste oder sei die Wahrheit. Das Wort „Modern", das uns das ärgste Ekelwort bedeutet, gilt ihrem Geschmack als das süßeste, „das moderne Denken" — sie sind nicht wenig stolz

darauf; die Gebildetsten unter uns glauben dies dadurch zu sein, daß sie am modernsten sind und am modernsten denken. Sie wissen nicht, was damit gesagt ist. Ich will es ihnen denn mit wenigen Worten sagen, die von ihnen angehört sind noch eh sie zehn Minuten moderner geworden sein werden, — durch deren Anhören allerdings werden sie nicht gerade moderner werden. Ich will einmal näher bezeichnen, was mit dem „modernen Denken" gesagt ist, wobei ich hier natürlich nicht vom Inhalte des modernen Denkens rede, sondern von dem Ausdrucke „Modernes Denken" und von der Meinung, das Denken müsse modern sein und von der Auffassung des Denkens überhaupt, die ihnen dabei zugrunde liegt. Nichts anderes ist damit gesagt als dies: *Daß die Wahrheit des Denkens auf einer Stufe stehe mit der Mode, und das ist wiederum gleichbedeutend damit, daß das Denken gar kein Denken sei:*

Von der Mode.

Modern kommt von Mode. Um den Charakter des Modernen zu erkennen, muß man den Charakter der Mode erkennen. So wollen wir denn hier eine ruhige kleine Betrachtung über die Mode zwischenstellen. Ein etwas stillerer Gang — das wird uns einmal gut tun. Denn ich fühle es wohl, meine Rede ist unruhvoll. Das ist aber die Unruhe und die Aufregung, die auf mir liegt angesichts des Zustandes vom allgemeinen Denken, in den ich hinaus soll. Die Wucht der ungeheuren Hindernisse will dem Strome der Gedanken kein ruhiges Dahinfließen zulassen, und er schäumt, wo er über Felsen muß.

Also von der Mode jetzt, eine ruhigere kleine Auseinandersetzung. Unsereins gerät nicht bald auf ein so elegantes Thema, und doch ist es heute unumgänglich nötig, darauf zu geraten, wegen des Verhältnisses der Mode zum Denken in der Allgemeinheit. Also nicht aus Liebe zur Mode geschieht es. Unsereins ist niemals modern, unsereins ist konservativ oder revolutionär, je nachdem, und immer beides zugleich. Konservativ: der Erhaltung des vorhandenen Wahren, Guten, Schönen dienend; und revolutionär: um durch den Sturz des herrschenden Unwahren, Schlimmen, Häßlichen dem noch nicht geltenden Wahren, Guten, Schönen zum Durchbruch zu verhelfen. Unsereins ist also beides um des ein für alle Mal in aller Festigkeit erkannten unveränderlichen Charakters des Denkens, des Ge-

dachten willen, es handelt sich in unserem Konservativsein wie in unserem Revolutionärsein um das Eine und gleiche, und was wir zerstören und was wir erbauen ist alles aus Einem Tun, wir sind immer treu dem Einen und darum niemals Freund der Mode.

Denn die Mode dient nicht diesem Einen von so ganz festem und bleibendem Charakter, die Mode dient nicht dem Gedanken. Unsereins, nach dem Charakter der Mode befragt, antwortet: der Charakter der Mode ist der Mangel an Charakter, der Wechsel oder die Charakterlosigkeit. Wer der jedesmaligen Mode folgt, z. B. in Hinsicht auf den Geschmack sich zu kleiden, der folgt dem Wechsel, und indem er sich „immer neu und geschmackvoll" kleidet, bekundet er damit, daß er keinen Geschmack besitzt, keine Beständigkeit, keinen Stil, keinen Charakter besitzt. Das mögen sich besonders die Weiblein der Menschengattung gesagt sein lassen, von denen man meinen sollt, sie wären all ihr Leben lang bis an das kühle Grab rein wahnwitzig mit nichts als mit Probieren beschäftigt, wie sie sich denn eigentlich anziehen sollten und hätten — vom Feigenblatte bis zum Reformkleide — immer nur probiert, probiert, probiert, und hätten's immer noch nicht herausgebracht, besäßen also gar keinen Geschmack sich zu kleiden. Doch mögen sie sich nur weiter nach der Mode kleiden — das ist, wenigstens in den meisten Fällen, besser als nach eigner Erfindung oder als nackt gehen so lange, bis die Mode beständig wird. Und überhaupt gegen die Mode und gegen den Modenwechsel in den äußerlichen kleinen Angelegenheiten des Lebens wäre ja gar nicht so viel zu sagen, auch selbst wenn es sich um völlige Nichtigkeiten handelt, denn das Leben treibt mit dem Notwendigen viel Nichtiges hervor.

Ganz bedenklich ist allerdings schon, wenn die jedesmal moderne Mode jedesmal für das Idealschöne und absolut Wahre gehalten wird und das davon Abweichende sich nicht blicken lassen darf. Es ist möglich, daß dieses heute von der Mode Abweichende morgen zur allgemein geübten Mode wird, aber heute darf es sich noch nicht blicken lassen; alles was Backen hat, lacht darüber, daß man die Augen nicht mehr sieht, und jeder anständige Mensch schämt sich, anders als nach der Mode sich zu betragen. Nicht etwa der Schändlichkeit wegen sondern gegenüber der allgemeinen Mode. Die Mode tritt mit dem Anspruch der Sitte auf, und die Sitte mit dem Anspruch des Naturgemäßen und Wahren, Mode und Sitte gehen ineinander über, und wir müssen

sagen: was Mode und Sitte ist, darüber denkt man nicht, hält es für richtig und naturgemäß und hat keine Scham über das Schändlichste. Wo die Menschen gewöhnt sind, untereinander „Sie" zu sagen, wagt es nicht allein keiner, den andern mit „Du" anzureden, sondern sie denken gar nicht darüber nach und empfinden nichts von der Tollheit, einem Einzelnen gegenüber sich zu benehmen, als bestünde er aus einer Mehrzahl von Menschen, und die Könige gar sprechen von sich selber „Wir" mit einer geschwollen erhobenen Betonung, als wären sie ein ganzer Haufe und das ganze Volk, obwohl in diesem Falle die Völker von Zeit zu Zeit die Singularität der Königsköpfe ad hominem et ad veritatem blutig demonstrieren. Die Anrede mit „Sie" ist eine blöde Lächerlichkeit, die nicht so bald wieder verschwinden wird und die keiner verletzen darf ohne sich selber höchst lächerlich und ganz mißliebig zu machen, — so wenig schämen sie sich ihrer Unsitten, die sie ihren Anstand und ihre guten Sitten nennen; wer solche Viehmode nicht mitmacht, der muß sich unter ihnen schämen. Wo Menschenfresserei Sitte ist, da schämt man sich ihrer wahrlich nicht sondern hält sie für sehr moralisch, so wie auch bei uns alle unsere Moral für sehr moralisch und damit für etwas Gutes gilt und niemand sich ihrer schämt. Wo es Sitte ist, nackt zu gehen, da schämt man sich seines nackten Leibes so wenig wie Adam und Eva sich dessen schämten und so wenig wie wir uns unsrer nackten Hände schämen, und sogar deren schämen sich die anständigen und gebildeten Leute zuweilen, nämlich in Gesellschaft derer, die Handschuhe tragen, — klarste Beweise dafür, daß wir an unserer Scham nichts besitzen, was uns vom Verkehrten zurückhält. Auch die Scham offenbart uns eben nur den Zwang zur Allgemeinheit, dem die Einzelnen unterliegen, und das eigentliche Denken spielt bei dem allen nicht die geringste Rolle, weder bei der Mode noch bei der Sitte. Die Sitte wechselt langsamer, die Mode schneller, um so mehr müssen wir sagen: die Mode und das Modernsein ist Sache derer, die nicht denken und dafür unausgesetzt, immer von neuem Neues zu denken wähnen.

Es scheint demnächst wichtig anzumerken und zu erwägen, daß es bei den alten Völkern nicht eigentlich eine Mode in unserem Sinne gab. Die alten Kulturvölker besaßen einen ausgeprägten Geschmack und Stil, woran während der ganzen Dauer ihres

nationalen Bestandes wesentlich nichts geändert wurde. Alles trug bei ihnen ein festes Gepräge, alle Einrichtungen, Sitten, Gewohnheiten, alle ihre Gedanken, auch alle Formen geistiger Äußerung; Platon sagt von den Ägyptern: zehntausend Jahre lang sei ihre Kunst unverändert geblieben und versichert ausdrücklich, die Zahl sei wörtlich zu nehmen. Dennoch ist natürlich auch bei diesen Völkern ein sehr langsam sich vollziehender Wandel zu gewahren, der aber, wegen der Langsamkeit, nicht eigentlich als Modenwechsel bezeichnet werden kann. Den gibt es erst bei uns, wo das Leben der unweit schnelleren Bewegung und Veränderung unterworfen ist und wo jeglicher bestimmte, auszeichnende und bleibende Geschmack und Stil fehlt; unsere Charakterlosigkeit auf allen Gebieten des Denkens und Lebens bildet unsere Auszeichnung. Man vergleiche unseren fortwährenden Wechsel mit der Beständigkeit besonders der Hebräer und Griechen und unsere Verworrenheit mit ihrer Klarheit und Männlichkeit. Man vergleiche die Menge und Bedeutung dessen, was bei uns wechselt mit dem, was nicht allein bei jenen nicht wechselte, sondern was auch wir noch, bei aller unserer Wechselsucht, immer wieder von neuem, als weltgültig anerkennen müssen. Was bei jenen dem Wechsel unterlag, das betraf die kleinen und unwesentlichen Angelegenheiten des Lebens, bei diesen neueren Völkern aber scheint alles der Mode unterworfen zu sein; selbst ihre Kunststile sind nur länger andauernde Moden, aber nicht lange andauernde, und Moden sind es, denn sie werden wieder aufgegeben, und beinah alles was sie hervorbringen, wird wieder aufgegeben, zu all jenem aber was das nie alternde Griechenland und Judäa hervorgebracht hat, kehren sie immer wieder, auf die eine oder auf die andere Art zurück, ahmen es immer wieder nach und leben die Versuche einer ewigen Renaissance des Griechischen und des Jüdischen.

Wie es damit und mit diesem Zwange, dem sich die modernen Völker neben all ihrer tumultuarischen Modernität nicht entziehen können, bestellt sei, darüber die Betrachtung gehört ins Werk und nicht in diese Ankündigung hinein. Hier ist nur ganz allgemein von ihrer Veränderlichkeit die Rede, von der sie solcherart beherrscht werden, daß sie ganz unrettbar erscheinen, — wer soll ihnen helfen, ihnen innerliche Festigkeit und Halt geben? Nichts ist dem Veränderlichen natürlicher als die Veränderung. Auch wenn sie selber klagen über ihre Unfestigkeit

und nach dem Festen und Beständigen verlangen, muß man sie klagen lassen und kann ihnen nicht helfen. Ihr Sinnbild ist der Mond der Fabel, der von seiner Mutter ein Kleid verlangt, die aber muß ihm traurig antworten: „Wie kann ich dir ein Kleid machen, da du bald groß bald klein erscheinst und beständig deine Gestalt veränderst?!"

Denn wahrhaftig, es steht schlimm, es steht ungeheuerlich um sie, sie wissen gar nicht mehr zu unterscheiden, was seiner Natur nach der Veränderung unterliegt und was nicht. Diese Modernen wissen das so wenig, daß sie sogar behaupten, das Denken ebenfalls unterliege der Veränderung! Statt sich auf das unwandelbare Gesetz, die Kontinuität und die Tradition des Denkens in festhaltbarer Weise zu besinnen, machen sie auch das Denken zur Narrheit und behaupten, über das Denken ebenfalls schwinge die Mode ihr Szepter und tun sich damit noch gar groß, indem sie diese Moden des Denkens Entwicklung heißen und schreien, die Moden der Gedanken brächten mit jedem Modenwechsel immer mehr Wahrheit und Erkenntnis — in der Tat bringen ihnen ihre neuen Gedankenmoden genau so viel Erkenntnis und Wahrheit wie ihre neuen Kleidermoden, d. h. sie erkennen mit ihren Gedanken ebenso viel wie mit ihren Kleidern! Sie richten sich nach der Analogie des Fortschrittes in der wirtschaftlichen und technischen Lebenspraxis, die sie gewahren, die hier aber gar nicht anwendbar ist; sie verstehen das nicht, weil sie die Fakultäten nicht unterscheiden. Darum können sie auch nicht unterscheiden, was dem Wechsel unterliegt und was nicht. Und das Denken unterliegt nicht dem Wechsel, so sehr auch die Zustände des Lebens im Wechsel, im Fortschritte und im Rückschritte, sich bewegen. Daß das Denken der Wahrheit modern sein müsse, das ist niederträchtig und ruchlos wie alles, was das Volk von der Wahrheit behauptet, und in solchem Sinne ist das Wort „Modern" in der Tat ein Wort, dessen sich auch der allerletzte Mensch zu schämen hätte, und jeder müßte sich äußerst schämen, bei den Autoritäten der Modernität Aufklärung zu suchen, — die Narren soll man ertragen, aber nicht fragen. Denn bei allem, was die Mode betrifft, wird, wie wir sehen, nicht gedacht. Gut also, wenn sie der herrschenden Mode folgen da, wo denn immerhin die Mode unter ihnen herrschen mag: in den Kleinigkeiten des Lebens, und gut also, wenn sie dabei nicht denken: es ist das Wesen der Mode, das Gedankenlose zu sein; wo es Mode ist, trägt

man den Kuhschwanz als Halsband. Wenn sie aber auch das Denken zur Modeangelegenheit machen, so denken sie auch beim Denken nicht, d. h. sie denken nicht. Beim Denken aber kommt es darauf an, daß man denke und nicht nicht denke, denn das Wesen des Denkens ist das Denken. Solcherart modern denken und modern über das Denken denken ist und bleibt das absolut Schändliche, trotzdem es Sitte oder Mode ist, und man k a n n denken: denn es gibt ein absolut Festes und Richtiges des Denkens, demgegenüber alles andere verkehrt und abergläubisch ist. Aber freilich muß solches Denken lebendige Natur und Echtheit sein, die auch durch die allermodernsten Moden der Bildung oder vielmehr Bildungen der Mode nicht ersetzt wird, wenn sie auch noch so lächerlich in der modernsten Denktoilette einherstolzieren, mit ihren übermenschlich falschen Busen und Pariser Hintern von Nietzscheschem Fabrikat. Was diese Modenarren denken, ist kein Denken, aber noch weit schändlicher ist, wie sie über das Denken denken, indem sie das ganze Denken selber statt zum Festen zum Wetterwendischen, zum Humbug der Mode, d. h. zum Nichtdenken machen. Daß sie sich damit für getröstet halten, darin zeigt sich ihre völlige Unfähigkeit, auch nur Ahnung von der Beschaffenheit wirklicher Gedanken zu fassen, und zugleich stellt sich in dieser Meinung das Nichtdenken des Volkes mit einer Klarheit offen selber dar wie noch niemals zuvor und wie solche Selbstcharakteristik auch erst bei solchem Fortschritt der allgemeinen Bildung des Volkes möglich werden konnte. Wir müssen uns dessen freuen: denn dadurch kommt nun die Zeit der Abrechnung heran.

So viel hier vorläufig einmal über das Moderne, in seiner Anwendung auf das Denken, wie es heute vom ganzen Volke angewandt wird: überall „Modernes Denken“, „Moderne Philosophie“, „Moderne Kunst“ — so viel vorläufig ganz allgemein und als bloßer Widerspruch: Dies alles sei Nichtkunst, Nichtphilosophie, Nichtdenken, das sei nicht Kunst sondern Mode, das sei nicht Philosophie sondern Mode dessen, der der Mode huldigt: des Pöbels, der nichts als Moden kennt und Tagesberühmtheiten, von einer zu einer andern taumelnd, der immer nur Berühmtheiten kennt aber keinen bedeutenden Mann, auch dann nicht, wenn er berühmt ist, weil der Pöbel das Bedeutende des bedeu-

tenden Mannes, das Wahre und Wirkliche, nicht nachzudenken vermag, weil er nur immer von neuem Neues zu denken wähnt und niemals denkt. Ich sage das nur erst als bloßen Widerspruch, bis ich imstande sein werde, auf dem Wege einer strengeren Entwicklung über dies alles zu reden und zu erweisen, was der ganz unveränderlich feste Charakter des Denkens und das Wahre und Wirkliche sei, das nicht erst in die Mode zu kommen braucht, in wem gedacht werde und wie sich das wahrhaft Gedachte zum Leben verhalte und seine Anwendung darin finde, daß dagegen beim Volke wohl alles in die Mode komme, nur ewig das Denken außer der Mode bleibe und daß, was das Volk sein Denken nennt, im eigentlichen wörtlichen Sinne das Nichtdenken sei, das ewig charakterlose Denken des Nichtwirklichen, auf dessen Grunde in allen seinen Wandlungen das eine Prinzip des Aberglaubens zu erkennen ist. Nichts als dieses Eine — — ach! wenn sie eine Ahnung hätten, wie wenig neu in Wahrheit ihr Allerneustes ist und wie sie im Grunde immer nur das Uralte verjüngen und immer nur die unendliche Tautologie des Aberglaubens reden, die Rede der Nichtdenkenden. Das werde ich gründlich erweisen. Denn man täuscht sich gewaltig, wenn man glaubt, daß ich nur immer so allgemein wiederholen würde: „Des Volkes Denken sei kein Denken“ und daß dies als eine Art von oratorisch-hyperbolischer Phrase anzusehen sei, — nein, ich werde es im ganz eigentlich wörtlichen Sinne als die unbezweifelbarste Tatsache sonnenklar erweisen. —

Wahrhaft selber denken, in dem was unser Letztes und Heiliges ist und was die Grundlage aller unserer Gedanken des Lebens bildet und das Leben unseres Lebens ausmacht, darin keine Autorität als solche anerkennen, sondern nur so weit wir ihr lebendig nachzudenken vermögen, vor allem aber von der Autorität der Menge und ihrer Fratzenbegriffe frei werden, auch über den gemeinen Haufen der Denker und Künstler und derer, welche teilnehmen an Kunst und Philosophie, sich erheben — das ist eine andere und ist wohl eine mühsame Sache. Es dürfte aber Niemandem zum Schaden gereichen, wenn er es mit dem Selbstdenken versucht. Er wage es, zu denken! Und das kann er gar nicht anders beginnen als indem er zusieht, wie er mit sich selber daran ist gegenüber dem allgemeinen, auch dem noch so modernen Denken, gegenüber den allgemeinen Anschauungen und Bräuchen, womit immer noch „der Bruch mehr ehrt als die

Befolgung", wie er daran ist gegenüber der gebildeten Gemeinschaft der Zeit. Wag es doch nur, zu denken! Gib auf und verlaß du deine Irrtümer und Narrheiten, und warte nicht, bis sie dich verlassen. Wag es nur, bei dir selbst in Achtung zu stehen und eher dir selber als dem Volke zu gefallen! Wenn Phokion schon, und wahrlich mit Recht, verlangte, daß man auf der Stelle prüfen müsse, ob man nicht geirrt habe, sobald uns in einer Sache die Menge zustimmt und Beifall klatscht: um wieviel mehr sind wir verpflichtet zur allerernstesten und tiefsten Einkehr in uns selbst, wenn wir zu der Besinnung erwachen, daß wir mit unseren wichtigsten Überzeugungen der Menge zustimmen. „Geselle dich zur kleinsten Schar." Der Pöbel erhebt sich nicht über sich selber durch die Bildung, und wenn denn nun der Pöbel gebildet ward, dann sind diese Gebildeten der Pöbel! In ihrer allgemeinen Bildung wird der Wissenschaftsverstand verwechselt mit dem geistigen Denken, d. h. mit dem was vom Standpunkte des Volkes aus Geist genannt wird: ihren Aberglauben halten sie für den Geist; in ihrer allgemeinen Bildung wird gar nicht gewußt und nicht geahnt, worauf es ankommt, ihr enges und verworrenes Bewußtsein hat nicht Raum für die Gewalt und das Ungeheure des Gedankens von dem, was da **ist**, wozu wir gehören, **indem wir sind**. Wer mit ihnen übereinstimmt, kann gewiß sein, daß er mit dem Irrtum und Aberglauben übereinstimmt — die allgemeine Meinung, also die verkehrte. Da hat ein jeder zuzusehen bei sich selber, ob denn kein Fluchttrieb mehr in ihm sich regt, daß er entrinne aus diesem babylonischen Gebäude der Verwirrung; ob kein Erschrecken mehr sich regt über all dieses schlechte Wissen, das da treulos endigt im Aberglauben, ganz so wie der Glaube darin endigte, über all dieses auswendige historische Bildungswissen, dieses schlechte Wissen von dem, was andere gut gewußt und gelebt haben, — trotz all dem damit verbundenen guten Wissen, das doch auch nur gut für das Auswendige und gar nichts für das Inwendige, ohne Richtung auf das eigne Selbst, in diesem unserem wirklichen, wahren, ewigen Selbst uns zu ergreifen — — — wir wollen uns aufraffen, wenn noch ein letzter Rest von gekränktem, echtem Menschensinn und vom Gewissen des Denkens einer tieferen Besinnung in uns gefunden wird, die uns erhebt zu dem, was ist, damit wir uns erheben zu dem, was wir sind, — daß dieser Sinn

des wahren Lebens, daß die Liebe und das Gewissen dieses letzten, wahrhaften Denkens erwache! Es soll erwachen; es hat uns errettet vor der Erstarrung des Denkens im Glauben und wird uns erretten vor der Erstarrung des Denkens im Wissen und vor diesem toten Meere der Bildung!

Wir wollen das rechte Leben auf dem festen Grunde der geistigen Wahrheit — so müssen wir das rechte Denken wollen. *Denken ist Leben*, folgt nicht bloß der Wirklichkeit des Lebens nach und geht ihr voran, als Finder und Erfinder, sondern ist wahrhaft das, was das Leben selber lebt *und das was mehr ist und wahrer ist als das Leben*. Darum müssen und wollen wir denken; der Mensch — das bedeutet nach der ursprünglichen Tiefe des Sanskritwortlautes: der *Denker*, und wer nicht denkt, der kann sich nicht sagen: Ich bin Mensch! Wer nicht mit seiner ganzen Seele die Wahrheit des Denkens sucht und die Überwindung des Irrtums, der vernimmt nicht und findet nicht wahrhaft sich selber, der lebt unwürdig und schlecht oder wie die Träumenden, die im Nebel einherschreiten, der lebt wie dieses Volk, das ebenfalls gar wohl zu denken glaubt und doch gar nicht wahrhaft denkt und sich nicht wahrhaft selber findet durch das Denken. Wage zu denken! und: Die allgemeine Meinung, also die verkehrte — das gehört beides zusammen. Die Wahrheit erkennen heißt für uns alle: das für wahr Gehaltene aufgeben, die allgemeine Wahrheit verlassen und verlernen, denn auch die Besten unter uns sind die im Schatten Erzogenen, sie sind aus der Volksumgebung hervorgegangen und durch sie zu den Irrtümern und Vorurteilen belehrt und haben mühsam zu ringen, um aus der großen Fesselung frei zu werden. Anders ist das Wagnis des Denkens nicht möglich als nach der Befreiung von dem Denken der Allgemeinheit und nach der Abrechnung mit ihm.

Nach der Befreiung von dem Denken der Allgemeinheit auch hinsichtlich der relativen Wirklichkeit, die wir mit allen Menschen gemeinschaftlich denken und leben, damit wir sie auch recht erkennen *als die relative Wirklichkeit*, worin nicht angetroffen wird, was wir suchen, worin wir unsere absolute Wirklichkeit nicht finden. Denn nicht bloß der Aberglaube, sondern auch das relative Denken des Verstandes verwirrt uns und deckt unser Wesen zu, so daß wir alle uns suchen müssen, um uns zu finden. Uns suchen müssen mit dem, womit

wir uns finden können, nicht mit dem Denken des Verstandes, der wegen seiner Relativität das absolute materiale Prius seines Denkens nicht zu erkennen vermag: sondern mit jenem Denken, worin dieses materiale Prius selbst sich offenbart, womit wir wahrhaft in unsrer Wirklichkeit sind. Denk! so sind deine Totengebeine belebt. Denn was ist Totsein? Nichtdenken. Nichtdenken ist Totsein trotz Geburt. Es ist zu tun um die große μετανοια, das Umdenken, die tiefgreifende Umwandlung des ganzen Bewußtseins, um jene ungeheuere inwendige Tat der Wiederherstellung des Bewußtseins in seiner Identität mit dem Sein, daß dein Bewußtsein sei wahrhaftes B e w u ß t - S e i n dessen, was du wahrhaft bist, daß im absoluten Denken aufgehoben sei die Entzweiung des relativen Denkens und des Aberglaubens, worin das Denken als Subjekt dem Gedachten als dem Objekte entgegengesetzt wird, aber in Wahrheit auch das gedachte Objekt leer bleibt ganz so wie das denkende Subjekt, kein wirklicher Inhalt dieses Objektes gedacht werden kann außer dem relativ gültigen, — es ist darum zu tun, daß du aus solchen blutleeren Gedanken der Relativität und Negativität kommst in das absolute Denken der Wirklichkeit.

Die μετανοια ist dieses Zurückgehen in die Wirklichkeit, in das wirkliche Wesen deiner selbst, Indichgehen, Zurückstreben in den einen Mittelpunkt deines ewigen Wesens und des wahren Lebensgrundes, womit du in dem festen Mittelpunkte des Seins stehst. D a r i n i s t n i c h t d e r M e n s c h d e r D e n k e n d e u n d n o c h w e n i g e r d e r a b e r g l ä u b i s c h e M e n s c h, — denn beides mußt du, zuerst über deine Zeit und Umgebung und dann über das Menschliche in dir selber dich erheben, damit der innerliche, wahre, ewige Inhalt deines Denkens dir das Wirkliche werde; das mußt du beides, du sterblicher Ewiger! Ich meine also hier nicht dieses unser Denken der Dinge, worin wir nur so weit wirklich sind als wir mit unseren Sinnen das haben und halten, was wir Leben und Welt nennen, und auch dieses kaum und nicht anders als vermischt mit den Gedanken des Wahnes, — ich dagegen meine jenes Denken, was ich Geist nenne und davon ist es, daß ich sage: Denk! so sind deine Totengebeine belebt. Nichtdenken ist Totsein trotz Geburt, Geborensein ohne geistige Wiedergeburt ist Totsein. Ich meine jenes Denken, worin Geist denkend ist, aber lebendiger Geist wahrhaft sich selber denkend, nicht scholastische Bildung des

Verstandes mit erlerntem Wissen bemüht, die geistigen Ideen zu denken. Und darum muß das Erste eines solchen Suchens und solcher Einkehr sein die Umkehr aus jenem anderen Denken des Volkes, in das du hineingerissen wurdest. Du mußt dich daraus zurückreißen: denn es ist der Abfall von dem wahren Grunde und Wesen. Das Denken des Volkes ist das zentrifugale Denken, es führt nicht hinein, es führt hinaus in die Zerklüftung des Wesens, in die Nichtigkeit und das Nichts; in seinem Denken wird nicht die Wahrheit sondern die Verkehrtheit ergriffen, nicht das „Universum", sondern das „Unum versum". Wenn dies der Segen eurer Bildung ist, daß ihr versteinert worden seid im Herzen und nichts mehr zu euch dringt, euch zu sagen, daß ihr ganz andere werden müßt als ihr seid durch das Bewußtsein dieser eurer Bildung mitsamt aller in ihr enthaltenen unbezweifelbaren Wahrheit des Verstandes und der Sinne, ein Paulus aus dem Saulus, — dann ist diese entsetzliche Verarmung, in der sich euer Leben nicht mehr berührt fühlt durch Höheres als das, was diese Bildung gibt, dann ist diese eure Bildung kein Segen, sondern der Fluch, der sich an euch erfüllt hat, — dann seid ihr verflucht; und verflucht sind diejenigen, die den Menschen sagen, daß diese Bildung ihre Wahrheit sei. Sie können sich nicht schwerer an den Menschen versündigen.

Doch — Summa summarum, es ist ein Ursatz: das Volk ist ungeistig! und du, laß dich von der Bildung der Gebildeten nicht verblüffen! Alle ihre Wahrheiten sind Wahn und keine Wahrheit, denn Wahrheit ist unveränderlich und kann nicht kommen aus dem Denken derer, die veränderlich denken und die nun gar die Veränderlichkeit der Wahrheiten behaupten, womit sie selber die Unwahrheit ihrer Wahrheiten behaupten. Ihr Gegensatz zur Geistigkeit war zu allen Zeiten vorhanden und ist heute nicht Knall und Fall verschwunden, obwohl die Gebildeten es natürlich auf Mord behaupten — nun, wir wissen, es wird nicht zum ersten Male so behauptet: alle Gebildeten aller Zeiten haben es behauptet, und diese nun behaupten es „schon wieder einmal". Die Negation, daß die Allgemeinheit der Gebildeten die Wahrheit nicht besitze, steht uns fest, noch bevor uns die Position der Wahrheit feststeht, wobei man aber auch ja keinen Augenblick verkennen darf, wo denn diese Allgemeinheit der Gebildeten sei? Man kann mitten drinstecken in ihr, während man glaubt sich von ihr getrennt zu haben. Man hat sich getrennt von dem

großen Haufen derer, die noch dem alten hergebrachten Aberglauben anhangen und folgt der kleineren Schar derer von dem neuen Aberglauben. Das ist nicht „die kleinste Schar“, zu der wir uns gesellen müssen. Die ist unweit kleiner, sie hat sich vielleicht noch gar nicht einmal zusammengesellt, das war vielleicht unmöglich bis auf den heutigen Tag. Ein jeder, der einem, wenn auch kleineren Haufen folgt, muß untersuchen, ob er nicht auch noch von diesem kleineren Haufen sich trennen müsse, und wenn er auch der allermodernste heißt: die neue Form des Aberglaubens gewinnt zuerst den kleinen Haufen, der erst allmählich anwächst zum großen, und so kann das Allerneueste von heute gleicher Art sein mit dem Hergebrachten von gestern und wird morgen das Hergebrachte sein. Denn das Hergebrachte wechselt sein Aussehen, es wird alt und wieder neu, doch immer bleibt sein Wesen, und immer wird es von ihm heißen: Das Hergebrachte hat Gott ans Kreuz geschlagen!

Auf alle Art müssen wir allezeit uns hüten vor dem Alten, vor dem Neuen und vor dem Anfang wie vor dem Ende. Denkt daran: wir leben in einem ansteckenden Geschlechte! Ihr sagt auch, daß ihr es wißt und lehrt es in euren Büchern und nennt mir dies eine triviale Rede? O sagt und denkt das nicht so kaltsinnig und leblos, als ginge es euch nichts an — ihr müßt euch *fürchten!* Das ist eine Furcht, die ihr fürchten dürft, die Furcht vor dieser Ansteckung, — das ist Furchtsamkeit, die tapfer macht. Es geht euch an als eure allerwichtigste und folgenreichste Wahrheit, es ist für einen jeden eine ganz neue Wahrheit: denn nicht, was oft gehört wird, nenne ich eine bekannte Wahrheit, sondern was sich vor unseren Augen bewahrheitet und was in unserem Leben sich vollzieht. Und dies ist eine ganz neue und die allererschütterndste Wahrheit ist es. Nun, wer nicht davon getroffen wird, der wird nicht getroffen, und er mag weiter wähnen, daß er sicher stehe in der Allgemeinheit. Wer aber davon getroffen wird, dem schlägt der Gedanke dieser Wahrheit so plötzlich und gewaltig ins Hirn, wie die Kanonenkugel durch die Wand. Wenn es auch schon in den Büchern steht, es ist keine triviale, abgelebte Wahrheit, sondern eine, die erst neu aufleben soll zu eurer Wahrheit und zu eurer Gesundung, — es steht ja viel Gutes und Rechtes in den Büchern, *und dann wird die neue bessere Zeit für uns kommen, wenn wir nur erst wieder anfangen, aus dem verwünsch-*

ten Bücherwesen heraus, all das Rechte, was in den Büchern steht, ins rechte Leben zu bringen! Macht die Anwendung von eurer Rede, die eigne Zeit und euch selber erforschend. Wer das vermag, der hat das Triviale umgedreht und kann damit zur allergrößten Originalität gelangen: zur Wahrheit.

Auf solche Art habe ich es versucht, aus der großen Not und Finsternis des Volksdenkens mich heraufzuarbeiten, herauszukämpfen, indem ich an die alte Rede mich hielt, aber in der ernsthaften Absicht sie anzuwenden. Das ist neu. Und neu ist das, was ich fand auf meinem Wege und was alle finden werden, die mir folgen mögen. Sie mögen nur folgen. Ich habe schon genug gesagt, meine Rede klinge zuerst unbestimmt — sie ist ja noch eine Rede ohne die Gedanken, sie enthält nur die Gedankenstimmung, nur die Gesinnung und die Richtung des Denkens. Und dem Einen oder dem Andern mag sie klingen halb wie eine bekannte Wahrheit — auch einem Solchen und gerade einem Solchen habe ich viel zu sagen mit den folgenden Gedanken: ich will die bekannte Wahrheit, die man bisher nur in der Unbestimmtheit gehört hat und darum nicht recht gehört hat und ihr darum nicht folgen konnte, zur Bestimmtheit des reinsten wissenschaftlichen Erkennens erheben, zur Wissenschaft der freien Menschen des Geistes.

Dies ist das Neue, wozu alle gelangen werden, die mir folgen: dieses ganz Feste und Bestimmte. Sie werden Gedanken von unabweisbarer Klarheit und unwiderstehlicher Stärke finden, eine Theorie, so einfach wie kräftig treibend und erfolgreich, von eminenter praktischer Anwendbarkeit, die Theorie der Wirklichkeit. Mag alles im Anfang dunkler klingen, übertrieben und wenig wahrscheinlich: es wird immer bestimmter und deutlicher mit dem Inhalte der Wahrheit sich erfüllen. Nur auf solche Weise, durch immer höher führendes Nacheinander konnte ich versuchen, vor andern aufsteigen zu lassen, was vor mir selber aufgestiegen ist, zum Teil in der gleichen Art des immer Hellerwerdens, wie es in mir selber geworden ist. Und ich hoffe, daß, wenn ich am Ende bin, daß dann Leser von geistiger Natur mich, daß sie sich selber verstanden haben werden, — sich und die andern und all ihr Erleben mit den andern!

Auch die Schlafenden wollen wir wecken, daß sie sich zu uns gesellen, — die Schlafenden, die doch wenigstens träumen ... nur die Schlafenden können wir wecken, die Toten nicht.

III.

Von der Täuschung, welcher sich die Allgemeinheit bei ihrer Teilnahme an der Geistesbildung hingibt und von der Gefahr, welche daraus für die geringe Zahl der wahrhaft Geistigen entsteht, wäre viel zu singen und zu sagen.

Es ist aber nicht geraten, und es scheint fast unmöglich, diesen Gegenstand „Narrheit und Gefahr der allgemeinen Bildung" losgelöst für sich zu behandeln, wenn man nicht damit auf der Oberfläche und in großer Unbestimmtheit bleiben will: vielmehr ist es erforderlich, ihn in einen größeren Zusammenhang zu erheben und unter einem Hauptgesichtspunkte einzuordnen, wo er dann von selber Licht und Klarheit empfangen wird. Der gemeinte größere Zusammenhang liegt vor in der Lehre von den Geistigen und dem Volke, und der Hauptgesichtspunkt ist das, was diese Lehre feststellt, nämlich das wahre Verhältnis der geistigen Naturen zu der großen Menge der übrigen Menschen, unter denen sie leben, die mit ihnen, nach der gewöhnlichen Annahme, das Interesse der Geistigkeit gemeinsam haben. Eben diese Annahme ist aber, als irrig und verhängnisvoll und als die Quelle der größten Übel, von Grund aus zu zerstören.

Nach der bisherigen Auffassung sind alle Menschen von Einer Art des Denkens, des geistigen Denkens, das in seinem höchsten und reinsten Ausdrucke zwar nur bei den wenigen hervorragenden „Geistern", den „großen Geistern" sich finde, an dessen Inhalt aber alle die übrigen teilhätten. Sie denken sich das ungefähr so wie nach dem Glauben der katholischen Kirche mit dem Opus supererogationis durch Christus und die Heiligen. Das Volk, vor allem die Gebildeten, sind natürlich selber geistig (so wie dort alle die Gläubigen auch an sich selber ein Verdienst des Glaubens und der Frömmigkeit besitzen), aber dennoch bedürfen sie der großen Geister par excellence: diese sind von überschüssiger Geistigkeit, von einem überschüssigen Verdienste, und ihr Opus supererogativum wird aus dem thesaurus supererogationis perfectorum: der Katholizität der Gebildeten zugerechnet, kommt

ihnen allen zu gute. Sie nehmen allesamt teil daran oder sollen doch allesamt daran teilnehmen: die Katholizität der geistig Gebildeten soll werden. Sie können allesamt zur Teilnahme daran gebracht werden, denn der Inhalt auch in den erhabensten Geistesoffenbarungen sei eben der eine Inhalt, der, wenn auch nach dem Grade des Mehr oder Weniger verschieden, doch in allen wesensgleich sei. Dieses ist die gewöhnliche Auffassung, von der ich sage, daß sie völlig gedankenlos, den Tatsachen widersprechend und im höchsten Grade verhängnisvoll ist, da sie der allerärgsten Verwirrung und der Schande in dem Mißverhältnisse zwischen den Geistigen und dem Volke zur Stütze dient; daher es auch der Philosophie zum allerärgsten Skandale gereicht, daß nicht längst, durch ihre Bemühungen, die Lehre der Wahrheit in aller Festigkeit dasteht, entgegen jener absurden Meinung, von der schon oben die Rede gewesen, wonach die Geistigen trotz allem und allem dennoch als die Führer des Volkes gelten sollen, nur daß niemals die mitlebende Volksgemeinschaft ihnen folge. Danach stellen die Geistigen genau auf die Art und mit dem gleichen Rechte die Führer des Volkes vor wie die Leittiere dann die wirklichen Leit- oder Kopftiere der Herde genannt werden dürfen, wenn diese Herde, statt zu folgen aus der Gefahr hinweg und dorthin, wo es für sie gut sein würde, wenn die Herde statt dessen in jedem Falle das Leittier im Stiche ließe, womöglich nachdem sie dasselbe vorher auf das übelste zugerichtet und massakriert hätte und ganz anderswohin liefe, ihren eignen Weg.

Der Grund der heillosen Meinung von der allgemeinen Teilnahme aller Menschen an Einem, völlig wesensgleichen Denken braucht hier nicht erst von neuem angegeben zu werden. Wir wissen bereits, daß die mangelnde Unterscheidung der drei Fakultäten des Denkens, die man für Ein Denken hielt und die fehlende Einsicht in die verschiedene Kombination der Fakultäten, unterstützt durch die Tatsache der wirklich allen Menschen gemeinsamen Einen Fakultät des relativen Denkens (die Welt der Dinge und das Leben haben alle Menschen gemein miteinander) dazu geführt hat. Die Folge davon, daß jene Auffassung von der Gleichheit alles Denkens aller Menschen in Geltung stand, ohne daß man ihrer Unwahrheit oder auch nur der ihr zugrunde liegenden Skrupel inne ward, — die Folge dieser Gedankenlosigkeit ist nicht allein gewesen, daß bis auf den heutigen Tag nicht

das geringste geschehen ist zur Verbesserung des Verhältnisses zwischen den Geistigen und dem Volke: nicht allein dies, sondern überhaupt das Problem der Geistigkeit und des Volkes ist noch niemals in seiner Bedeutung, sei es auch zunächst nur als Problem, erkannt worden, ja nicht einmal über die doch ganz unleugbare und zu allen Zeiten schwer empfundene Tatsache des argen Mißverhältnisses zwischen den Geistigen und dem Volke ist man mit dem rechten Ernste der Reflexion zum Bewußtsein gekommen. Es gilt nun, die alteingesessene Gedankenlosigkeit zu durchschauen und offen einzugestehen und die Wahrheit zu erkennen, welche freilich jener gedankenlosen und irrigen Auffassung ebenso widerspricht wie diese den wirklichen Tatsachen widerspricht. Die Wahrheit, die es in den Begriffen des deutlichsten Denkens zu erkennen und zu zeigen gilt, ist diese: *daß geistiges Denken und Volksdenken nicht Eines sind sondern zweierlei Grundverschiedenes, daß beides gegeneinander einen aversionellen Charakter äußert, daß ein Gegensatz und Zerwürfnis zwischen den Geistigen und dem Volke besteht, von jeher bestanden hat, sich fortgesetzt verschärft und mit Notwendigkeit auch zu einer äußerlichen Scheidung hintreiben muß.*

Ja, so ist es, so kommt es, — verweilen wir immerhin schon auf diesen Blättern einen Augenblick bei dieser letzten praktischen Konsequenz, noch bevor wir zur näheren Entwicklung der eigentlichen Lehre, aus welcher sie sich ergibt, uns anschicken, und wir wollen die Überzeugung heraussagen: Es kann nicht sein, die Verallgemeinerung der Bildung kann nicht die Vereinigung bewirken des von Natur Unvereinbaren, im Gegenteil wird dadurch nach einer kurzen Dauer der Täuschung und Verwirrung, der Prozeß der Scheidung beschleunigt werden. Die von hüben und drüben werden einander so nahe kommen, wie sie nur vermögend sind, bis sie sich gegeneinander recht erkennen und *aus*einanderstreben werden so weit sie nur vermögen und wie noch niemals zuvor. Es wird sich herausstellen, von welcher besonderen Natur diejenigen sind, die allein die Fähigkeit zur geistigen Bildung besitzen, und daß von grundverschiedener, von feindlich entgegengesetzter Art die Natur des Volkes und seine Bildung beschaffen ist; es wird sich herausstellen, was beiden wahrhaft gemeinsam ist und was beide von ewig her und

in alle Ewigkeit voneinander trennt. Ich glaube, Clemens Brentano war es, der einmal sagt: „Die Bildung macht durchsichtig.“ Ich weiß nicht, was er darunter versteht, — schwerlich das, was ich darunter verstehe, indem ich mir diesen Ausdruck aneigne. Ich sage: Die Bildung macht das Innere durchsichtig und verstehe darunter, wie ich schon oben gesagt habe, daß sie zur höchsten Besinnung über die eigne Natur bringt, fest darin macht und erkennen läßt, ob einer ein Mensch des Geistes oder des Volksdenkens sei; und je allgemeiner die Bildung wird, desto unverkennbarer wird sie es enthüllen, daß zweierlei von Natur verschiedene Menschenarten existieren, und welcherart diejenigen sind, die ich Volk nenne, — bevor die Bildung so allgemein ward, konnte sich die Meinung noch eher behaupten: Volk seien die Ungebildeten zu nennen. So daß also gerade die allgemeine Bildung, so daß also gerade das, was vereinigen sollte, sich als der rechte Boden der Auseinandersetzung und als das Trennende erweisen wird, und diese Trennung als das rechte Mittel, den Irrtum der Irrtümer aus der menschlichen Gesellschaft hinwegzuräumen.

Wir werden sehen, was die Geistigen mit dem Volke gemeinsam verbindet, und wir werden sehen, was sie auf eine solche Art von ihm scheidet, daß sie nicht länger ihr Leben nach dem allgemeinen Lebenssysteme einrichten wollen.

Denn dieser Umschwung, ganz ohne gleichen, steht bevor: Die Geistigen werden mit dem allgemeinen populären Systeme brechen, wonach überall, in allen Ländern, das Leben eingerichtet ist, sie werden der Volkssouveränetät den Gehorsam aufkündigen.

Nicht als einzelne, in ohnmächtiger Widersetzlichkeit, wie bisher der Fall gewesen, sondern als starke Gemeinschaft sollen sie ihr besonderes Leben haben.

Dafür finden sie nicht vor, wessen sie dafür bedürfen? Sie müssen und sie können sichs schaffen. Eine neue und besondere Lebensordnung wird für sie gefordert durch die Besonderheit ihrer Naturen, durch die Unnatur ihrer bisherigen sozialen Stellung, durch die Unzulänglichkeit ihrer Lebenspraxis. Die höchste Klasse der Menschen hat es noch nicht zum Anfang eines festen Lebenssystems gebracht; die geistigen Menschen haben ein unsicheres und schmachvolles Dasein unter dem Volke, halb wie Verbrecher, halb wie Bettler.

Und es ist nicht, es ist nicht so, daß ich geschrieben habe mit Wünschen, die allein von der Not der Geister eingegeben wurden und nach enthusiastischen Entwürfen, — so ist die Art jener Posas und Volksidealisten mit ihrer Bildung und Gleichheit und dem Fortschritte aller in einem Tempo, nach der schönen Meinung von der Einheit alles menschlichen Denkens und Wesens. Nicht nach Art solcher Redner von wenig Gedanken und erhabenen Worten, womit sie sich aufdonnern und auf-Schillern und, damit um sich reißend, den vollkommenen Frieden der ganzen Menschheit und, nach der allermodernsten Raserei, eine neue Menschengattung anzufertigen gedenken. Nicht nach phantastischen Idealen, die der Wirklichkeit voran schreiten sollen und auf Hoffnung, das Alles werde schon in die Zeit geflogen kommen, sondern nach der Wirklichkeit und der werdenden Wirklichkeit, deren Idee ich vorweg abstrahiere, nach dem festen Ins-Auge-Fassen und klaren Vorausschauen des immer wirklich Gewesenen, des wirklich Gegenwärtigen und des wirklich Kommenden rede ich also. Nach der Möglichkeit, die von der Notwendigkeit geführt, unter den Menschen wirklich werden kann, wirklich werden muß, die sich tatsächlich bereits verwirklicht. Ich sehe, daß die Verhältnisse zwischen den Geistigen und dem Volke bis zu explosiver Spannung zugespitzt sind und daß uns diese Zeiten die erste allgemeinere Reflexregung der geistigen Naturen gegen das Leben unter der Volksherrschaft zeigen, und ich wiederhole nur in abstracto, damit es Allen deutlich werde, die es angeht, das, was sich in der Wirklichkeit bereits zu vollziehen begonnen hat und bis ans Ende vollziehen muß und allein darum nur erst undeutlich erscheint, weil es noch im ersten Beginne seiner Verwirklichung steht.

Die ganze geschichtliche Entwicklung hat hingearbeitet auf die neue und besondere Ordnung für die Gruppe der geistigen Menschen, danach sie frei werden, danach sie ihr eigentliches Leben einrichten sollen, unabhängig vom Volke. Geistigkeit fordert Freiheit. Die Geistigen gehören auch zu den Menschen; zum Menschen gehört Aktivität und Praxis, wenn auch freilich für die Geistesmenschen eine von besonderer Art, die aus besonderen Gründen erst spät zur Reife kommt. Was aber angelegt ist in der Natur, das verwirklicht sich auch. Geistigkeit fordert Freiheit und wird sie erlangen. Die geistigen Menschen, die sich dadurch von den übrigen unterscheiden, daß sie mit all ihrem Denken auf dem

Grunde der geistigen Wahrheit stehen, fordern das Leben auf dem Grunde dieser Wahrheit, und sie werden es erlangen.

Noch sind, im alten Wesen, die beiden feindlichen Reiche gemischt untereinander, — dereinst aber werden sie geschieden sein wie Gläubige und Ungläubige am Tage des Jüngsten Gerichts . . .

Allein das sind Aussichten, — über die zunächst lachen mag, wer will. Gibt es denn ein einziges Vernünftiges und Notwendiges, das nicht einmal als Unsinn galt, ja dessen völlige innerliche Unmöglichkeit nicht von den allezeit klügsten und gelehrtesten Leuten haarscharf und unwiderleglich *bewiesen* worden war? O, was für Dummköpfe sind doch diese allerklügsten und gelehrtesten Leute! Überlegt es euch bitte selber, ihr klugen und gelehrten Leute, was das bedeutet und welch ein Licht dadurch auf den Zustand des allgemeinen Denkens der Bildung geworfen wird — ich will es gesperrt herdrucken und unterstreichen lassen —: *durch die klügsten und gelehrtesten Leute wird bewiesen, daß Vernünftiges und Notwendiges unmöglich und völliger Unsinn sei!* und um eure Überlegung zu unterstützen und ihr zur Anschaulichkeit des Denkens zu verhelfen, will ich an ein Beispiel erinnern, das den Hergang, wie er in allen Fällen ist, sehr deutlich zeigt.

Stellt euch vor in eurer Phantasie, wie sie standen und dem Galilei ihre Wahrheit bewiesen haben, daß die Erde ruhe und nicht sich bewege, und wie sie ihn gezwungen haben, seinen „Irrtum" abzuschwören. Habt ihr das unvergeßliche Schauspiel vor Augen? Und nun laßt eure Phantasie noch freier sich erheben, daß die unweit größere Scene sich vor euch auftue und ihr mit freiem, großem Blicke schauen könnt auf diesen Erdenball, der sich „dennoch bewegt" — wie heute so damals und wie mit uns in diesem Augenblicke, so nicht anders mit jenen klügsten und gelehrtesten Wahrheitsmännern. Laßt die volle Wucht der Tatsache, laßt sie erschütternd auf euch wirken. In jenem selben Augenblicke, da vor ihnen der gemarterte Greis auf den Knien „seine Irrtümer" abschwören und selber verfluchen mußte, und indes sie so hochmutsselig ihre Wahrheit von der ruhenden Erde bewiesen und die Bewegung verdammten, in jenem selben Augenblicke wälzte sie doch dieselbe Erde, auf der

sie standen, vom Tage in die Nacht hinein und mit sich hinaus ihren unendlichen Bogen in die Unermeßlichkeit. Wenn der Genius der Menschheit lachen kann — und das kann er gewiß — so hat er ohne Zweifel ungeheuerlich gelacht in jenem Augenblicke, da er dieses Schauspiel im Schauspiele vor sich sah, das winzige Narrenschauspiel dieser Menschlein in dem großen Schauspiele von der Bewegung der Welten. Aber für die Menschen ist das wahrlich nicht zum Lachen, wenn sie solchen Hergang ihrer Dinge betrachten, und dies ist *ein* Fall wie alle Fälle sind. So stehen sie mit allen ihren Wahrheiten, trotz aller Blindheit, doch immer in der wirklichen Wahrheit, in der Wahrheit des Wirklichen, und es kommt auf die Beweise von *ihren* Wahrheiten niemals an.

Das wissen die jetzigen klügsten und gelehrtesten Leute selbst und rechnen ja auch dies schon zu den gebildeten Trivialitäten, daß es tatsächlich mit gar manchem, was nun heute unter uns Vernunft und Notwendigkeit geworden ist, nicht anders gegangen sei, daß sein Widersinn und seine Unmöglichkeit bewiesen worden ist — in demselben Augenblicke, da es begann, sich zur Vernunft und Notwendigkeit zu verwirklichen. Solche Bildung hindert freilich keineswegs diese feinen Gebildeten, diese bocksteif Gebildeten, zu lachen über alles, was ihnen Neues vorkommt. Man kennt diese klügsten Leute, man kennt die Physiognomie dieser Pfaffen des orthodoxen Glaubens, wie sie, vom Dampfe der Bildung gemästet, in ihrer vornehmen Klugdummheit und Dummsicherheit herablächeln auf das Neue, was allerdings leichter fällt als seine Wahrheit zu verstehen. Ihnen nun, diesen immer und ewig nur über die Vergangenheit Aufgeklärten, die alles Neue unwahr finden, besonders aber das Wahre, — ihnen mag auch dieser unser Text von dieser neuen, jungen Wahrheit ein Gegenstand gebildeter Belustigung sein; denn freilich ist er von solcher Art, daß sie davon noch niemals gehört haben, und wer davon hören will, muß heute anfangen zu hören. Sie mögen wieder *beweisen*, daß dies alles Unsinn und unmöglich ist, — sie haben mir schon viel bewiesen und ich habe nicht auf sie gehört: vor mir vorüber zieht alles, was geworden ist von ewig her, und vor mir vorüber ziehen sie, wie sie von ewig her bewiesen haben, daß nicht ist und daß nicht wird, was doch war und doch geworden ist. So mögen sie wiederum *beweisen*,

ich aber will wiederum hinweisen auf das, was ist und was wird. Sie mögen, wie sie immer getan, den Zug nach dem Kommenden und noch nicht Dagewesenen leugnen und ihren Blick vor den treibenden Kräften auch weiterhin verschließen und sich in den Weg stellen, soviel sie können. Es wird über ihre Köpfe hinweg vollendet werden; denn ein unüberwindlicher Held ist Führer, die Wirklichkeit, welche hochhin, über allen Meinungen und über aller Klugheit der Menschen hinweg, ihren Siegeszug vollendet.

Davon wollen wir am gehörigen Orte reden und werden begriffen werden — freilich nicht von jenen Allerklügsten, die doch immer die Allerdümmsten sind, aber von solchen Männern, die nicht allein das Starre des gegenwärtigen Seins, sondern die auch das Heraufkommen und das Werden des Neuen zu gewahren und zu prüfen imstande sind; die zu deuten verstehen, was sie vor Augen haben in dieser Zeit: diese erste bewußte Reflexbewegung der geistigen Menschen gegen das gänzlich ungehörige und ihnen unnatürliche Leben, das ihnen von der Volkstyrannei auferlegt wird; die es verstehen, daß nicht allein Wissenschaften und Künste, sondern daß auch Menschengemeinschaften sich entwickeln zur selbständigen Erscheinung; und die auseinanderzuhalten vermögen die phantastischen Erwartungen von den wahrhaften Abstraktionen des Denkens, welche der Wille und die sich vollziehende Wirklichkeit der Menschengeschichte selber sind. Am Ende des Werkes soll davon die Rede sein. Dort soll auch gezeigt werden, daß erst mit der Verwirklichung dieser Ideen das Wesen der Geistigkeit sich vollenden wird; daß dieses Wesen in den Werken des Geistes noch nicht fertig ist, sondern erst fertig sein wird im rechten Leben, im geistigen Leben der geistigen Naturen. Und gelingt es nicht, wie es denn gar nicht gelingen kann, die Einrichtung dieses Lebens zu ordnen nach der Art von allgemeiner Lebensordnung des Volkes, so muß eine besondere Ordnung geschaffen werden. Aber eine Ordnung des Lebens für die Geistigen muß kommen. Es wird sich auch erweisen, **daß die eigentliche Bedeutung aller Geisteswerke und gleichsam ihr Ziel nichts andres war und ist als diese Verwirklichung des geistigen Lebens der Freiheit.**

Es muß kommen, und die Trennung der beiden Menschenarten wird diesem Zustande ihrer Vermischung folgen, so gewiß

wie das Morgen dem Heute und so gewiß wie diese Lehre wahr ist, welche uns die Herkunft und die volle Bedeutung der Geisteswerke zeigt; und nicht bloß die Existenz dieser Geisteswerke selbst, als die wichtigste und merkwürdigste Tatsache im ganzen menschlichen Wesen, zum ersten Male wirklich erklärt, sondern auch, ebenfalls zum ersten Male, der durchaus dazugehörigen Tatsache Rechnung trägt, daß diejenigen Menschen, welche wahrhaft teilhaben an diesen Geisteswerken, mit ihren Naturen und mit ihrer Art des Lebens abweichen von der Norm der übrigen Menschen; und erklärt, woher es komme, daß solcher daran Teilhabenden nur so wenige sind:

Diejenigen Wenigen, denen die innerliche Produktion des geistigen Denkens eignet, aus der heraus sie äußerlich hervorbringen das Kunstwerk der Philosophie oder der Dichtung, der Gestalten, der Töne — um dieser innerlichen Produktion willen; und diejenigen anderen Wenigen, die nicht selbst äußerlich hervorbringen, die in der Reproduktion, d. i. aber ebenfalls in echter innerlicher Produktion, an diesem äußerlich Hervorgebrachten, an dem, was es bedeutet, lebendig mit ihrem ganzen Leben teilhaben.

Beide, die aus solcher Produktion heraus Aktiven und die äußerlich Passiven, aber deswegen wahrlich nicht bloß Aufnehmenden, sondern innerlich gleich jenen Produzierenden, die den Weg von außen nach innen gehen, so wie jene von innen her nach außen sich offenbarten, beide miteinander im innerlichen gleichen Wesen sich treffend, heißen mir die Geistigen. Produktion und Reproduktion sind im innerlichen Wesen einander gleich. Wäre nicht auch der Reproduzierende produktiv auf dieselbe Art wie der Produzierende, der seine innerliche Produktion äußerlich macht, so wäre gar kein Anteil an einem Geisteswerke weder erklärbar noch auch nur denkbar bei solchen, die nicht selber die innerlich geistig Produzierenden und zugleich auch äußerlich Hervorbringenden sind. Es sind aber nicht diese Letzten, die nach außen Hervorbringenden, allein die Geistigen sondern ganz ebenso wie diese müssen auch die anderen, die nicht selber in der Form der Kunst oder der Philosophie äußerlich hervorbringen und nicht so hervorbringen können, Geistige genannt werden: weil auch sie innerlich geistig Produzierende sind, weil ihre Reproduktion Produktion ist, die ihnen das in der Seele Liegende zum Bewußtsein bringt. Und, wovon an seinem Orte

deutlicher gesprochen werden soll, es gibt noch eine dritte Form des geistigen Denkens: die Liebe, die als vollkommen gleichwertige geistige Äußerungsweise der Kunst und der Philosophie an die Seite gesetzt werden muß (man denke dabei vorläufig an Platons Eros, an Brunos eroici furore und vor allem an Spinozas amor Dei intellectualis), die gar nicht im Anschluß an ein für das relative Denken Äußerliches und äußerlich Hervorgebrachtes sich vollzieht und wovon es keine Reproduktion geben kann, die ganz und gar in der lediglich innerlichen Produktion bleibt. Aber allein diese Wenigen, die so produzieren, in einer jener drei Formen: der Kunst, der Philosophie oder der Liebe, sind die geistig Denkenden, und nicht alle Menschen sind geistig denkend: sonst müßten alle Menschen so produzieren, sonst müßten alle Menschen so teilhaben am Geistigen, wie aber nicht alle Menschen haben. Allein die geistig Produzierenden haben wirklich lebendig teil daran, sie haben das Geistige nötig wie ihr Blut, während die Volksindividuen es nicht nötig haben: wenn auch gar nichts Geistiges wäre, wenn auch alle Geisteswerke auf einmal hinweggenommen wären, es würde ihnen nichts fehlen, da sie wahrhaft nur teilhaben an dem relativen Denken und nur dieses dingliche Leben und die Gedanken des Aberglaubens nötig haben.

Es produzieren so nur die Wenigen, von denen ich sagte, daß sie das vollkommene Denken besitzen, welches bis auf den letzten Grund des Denkens reicht und die mit allen ihren Gedanken und mit ihrem ganzen Leben auf diesem Grunde des letzten, wahren Denkens ruhen, wie sich dies in ihrem Anteil an Kunst, Philosophie, Liebe zeigt; deren relatives Denken in und mit dem wahrhaft absoluten Denken gedacht wird, die da sind und zugleich die tiefe Besinnung davon haben, daß sie sind dieser Modus der Einen Substanz, der fleischgewordene Logos.

Daß sie mit dem vollkommenen, wahrhaft bis an das Ende reichenden Denken auf dem Grunde der geistigen Wahrheit ruhen — das ist es, was sie zu den geistig Produzierenden, was sie zu den besonderen geistigen Menschen macht; ihre geistige Produktion ist der Ausdruck ihrer besonderen Naturen, die Werke der Kunst und der Philosophie sind nicht anders zu betrachten denn als Äußerungen und als äußere Erscheinungen der innerlichen, von dem allgemeinen populären Wesen abweichenden Naturen derer, die geistig sind.

Und das vollkommene Denken auf dem Grunde des Geistes zieht unausbleiblich nach sich das unablässige Streben nach der Vollkommenheit des Lebens, damit auch das Leben so viel als möglich auf den Grund des Geistes gegründet sei. Darum fordert Geistigkeit Freiheit, weil, wie ich gesagt habe, ihr Wesen in den Werken noch nicht vollendet ist: die Geisteswerke — was sind sie anders als die Sehnsucht nach dem Leben der Freiheit? Darum drängt es die geistigen Menschen zur Separation aus dem Leben der Allgemeinheit; sie können nicht anders als Einzelne, und endlich auch können sie nicht anders als Gemeinschaft. Geistigkeit fordert Freiheit von diesem Leben der Allgemeinheit, welches auf den grundlosen Grund gegründet ist, um sich auf seinen eignen Grund der Wahrheit zu stellen. Wie das Denken so das Leben: das Denken ist das Leben, nichts ist im Denken, was nicht leben will. Und wo Geist ist, da ist er nicht neben dem Leben und über dem Leben eine theoretische Idealität, — Geist will im Leben lebendig sein!

Und darum soll diese Lehre von den Geistigen und dem Volke sein, welche ein Ende macht der Auffassung des Geistes vom Standpunkte des Volkes aus, das bei all seiner Nachahmung der Geistigkeit nichts von ihrem inneren Wesen besitzt und den Aberglauben ergreift, wo es den Geist ergreifen will, und ein Ende macht dieser verworrenen Auffassung von dem Geiste als einer solchen windigen Idealität, wovon sie nicht herausbringen können, wo sie sitzt und daher von ihr reden in einer windigen Rede: sie sei, was überall und nirgends ist und was allen und keinem geschieht. Wir aber wissen, daß der Geist eine Realität ist und wo er ist und wem er geschieht, und nun wollen wir in aller Bestimmtheit und Einfachheit hinstellen, welch eine Realität er ist. Die Realität des absoluten Denkens in den geistigen Naturen, habe ich gesagt, worin nicht der Mensch mit seinem Verstande der Denkende ist und noch weniger der abergläubische Mensch, und wer das für ein leeres Wort gehalten haben mag und für unmöglich, daß ein anderes Denken als das des Verstandes sich vollziehen könne, der weiß nun, wie es gemeint ist und mag weiter hören und sich überzeugen, daß tiefe Wahrheit gemeint ist. Wenn nichts anderes wäre als der Verstand, so wäre nicht Kunst, Philosophie, Liebe. Die sind nicht durch den Verstand und

die Sinne, nicht durch das menschliche, fleischliche, durch das menschenfleischliche Denken und dienen ihm nicht, wenn sie auch nicht anders als in seinen Formen sich darzustellen vermögen, die sind nicht durch den Verstand und nicht durch den Aberglauben, — und sind nicht für diejenigen , die in der Welt nichts außer dem Menschlichen und seinem Aberglauben zu gewahren imstande sind, deren Leben lichtlos bleibt und von denen dieses Wort gilt: „Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot.“ Wir wollen den Kern alles Geistigen, so wie er in diesen drei Äußerungsweisen des absoluten Denkens sich offenbart, als Kunst, als Philosophie, als Liebe, festbekommen, damit alle, die geistig wirken und leben wollen, als Künstler, als Denker, und damit solche, die in den Werken der Künstler und Denker und in der Liebe des Geistes den Schwerpunkt ihres Lebens wahrhaft finden, daß sie, den Kern dessen erkennend, was sie allesamt in der Tiefe und Mächtigkeit ihres letzten, heiligsten Innern verbindet, sich allesamt einigen unter dem Namen des Geistes.

Darum soll diese Wissenschaft des freien Geistes sein, — und um solche Wissenschaft sein zu können und wahrhaften Fortschritt in dem Bewußtsein der Geistigen von sich selbst zu wirken, so daß sie erkennen, woraus der starke Instinkt zusammengesetzt ist, der sie doch allesamt unter dem Volke so absonderlich treibt und ein absonderliches und oft so unglückliches Schicksal auf sie herunterzieht, und daß sie ein helles Wissen bekommen von all dem dunkel Gefühlten, und inmitten all der andern, im Gegensatze zu ihnen stehend, von der eignen eigentlichen Natur die unendliche Berechtigung erkennen, — damit diese Wissenschaft sein und leisten könne, alles was sie soll, damit sie der althergebrachten, gedankenlosen, verworrenen und unheilvollen Auffassung entgegentreten und die wirklichen Erfahrungen wirklich zusammenfassen könne, zu freierem und höherem Entwicklungsgange eingreifend und lenkend und dem äußerlichen Leben der geistigen Menschen die neue Absicht gebend: darum muß sie diese wahre und gründliche Wissenschaft sein. Sie muß den fundamentalen Unterschied und den Gegensatz in dem geistigen Denken und dem profanen Denken der Allgemeinheit aufdecken, den vorhandenen Gegensinn des relativen Denkens entweder in und mit dem wahrhaft absoluten Denken oder in und mit dem fiktiv absoluten Denken, d. h. es muß die Lehre von den drei

Fakultäten sein, welche das relative Denken in seiner Reinheit erfaßt, den Kern der Einen Geistigkeit herausstellt für alles, was geistig ist, und ebenso hinsichtlich des Volksdenkens den Schlüssel liefert, der in alle Löcher des Aberglaubens paßt. Die Geistigen müssen Aufklärung suchen über ihr eignes Denken wie über das des Volkes, und im Hinblick auf beides und auf die erkannte Ursache des bestehenden Mißverhältnisses werden sie sich in sich selber festigen und sich untereinander fest zusammenschließen und, gegen die Macht des Volkes und gegen ihr bisheriges Geschick nun endlich ihre Selbstmacht gebrauchend, die Strebungen begründen, woraus ihnen die Zukunft ihres neuen Lebens der Freiheit erblühen soll.

Ich rede immer vom Leben und vom Lebenssysteme der Geistigen, denn mit deutlichen Worten: zur theoretischen Freiheit das freie Tun und Leben hinzu — sonst ist man nicht über den Standpunkt des Haufens hinausgekommen; und zum Leben gehört das Lebenssystem: die volle geistige Freiheit kann den Geistigen nur erwachsen aus der Sicherung und aus der Einheit der materiellen Interessen.

Darum muß diese Lehre von den Geistigen und dem Volke sein, damit erkannt werde, daß das bisherige Verhältnis zwischen beiden nicht aus unendlicher Notwendigkeit so angeordnet ist und bleiben muß, daß es aber unter den bestehenden Umständen und bei dieser völligen Blindheit über den wahren Sachverhalt gar nicht anders sein könne, — der wahre Sachverhalt zwischen den Geistigen und dem Volke muß erkannt werden, damit er gebessert werde, damit das Leben, damit die Gemeinschaft der wahrhaften Brüder und Schwestern des freien Geistes werde. Die wird sich wunderherrlich erheben mitten aus diesem bleiernen Zeitalter der übermütigen Pöbelherrschaft heraus, mitten aus dieser sophistischen Ausgenüchtertheit und dieser wurmstichigen Kulturbarbarei heraus.... Wir stehen in dem Interimistikum zwischen zwei großen Gestaltungen des Aberglaubens, und dieses Interimistikum wird den Menschen des Geistes die innere kritische, ihr eignes Wesen ihnen bewußt machende Einkehr bringen, die völlige Bewußtheit der Besonderheit ihrer Naturen, die bisher noch eingehüllt lag in der Besonderheit der von ihnen und für sie hervorgebrachten Werke, so daß sie, ehe noch die Furie des neuen Aberglaubens in ihrer ganzen Furchtbarkeit aufsteht, zur Selbständigkeit des Lebens gegenüber

dem Leben der Allgemeinheit gelangt sein werden, und das fluchwürdige Verhältnis zwischen Geistigen und Volk wird ein Ende haben.

Dies ist es, was ich weiß von dem Geheimnisse der kommenden Epoche der Menschheit, wodurch diese sich unterscheiden wird von der jetzigen.

IV.

Zunächst gilt es, in der Fakultätenlehre, den Grund zu legen für die Auseinandersetzung: daß die Geistigen und das Volk tatsächlich nicht zusammengehören, daß sie zwei grundverschiedene Typen von Menschen vorstellen, die feindselig gegeneinander gespannt sind und sein müssen.

Diese dualistische Spaltung innerhalb der Menschenfamilie ist keineswegs eine neue Entdeckung; vielmehr wird sie als eine Wahrheit von tausend Beweisen und untrüglichen Erfahrungen überall angetroffen. Jedes Leben eines jeden Menschen von geistiger Art ist ihre Bestätigung, da ein jeder von solcher Art, wo er auch lebt, in der Volksumgebung lebt, deren grundverschiedenes Denken zu seinem Denken, zu seinem Streben und Leben, zu seiner Natur, zu seiner ganzen Existenz den härtesten und ganz unüberwindlichen Gegensatz darstellt; da diese Umgebung in ewigem Kampfe mit ihm, ewig ihn und all das seinige zum ihrigen, zu ihren Meinungen und Idealen herunterzubekehren sucht; auch in allem Wohlwollen und aller Freundschaft mit dieser in ihr steckenden ewigen Feindschaft gegen ihn angeht, seinem besten Tun und seinen reinsten Motiven die niedrige Deutung unterlegt (die Volksumgebung hat leicht, den geistigen Mann herunterzusetzen, denn sie kann ihn mit seinen eminentesten Tugenden ausschimpfen und verhöhnen!) und auch mit dem späten vermeintlichen Verständnis seines Lebens und Wirkens doch nichts als das tiefste Mißverständnis durch und durch und Verkennung der wahrhaften innerlichen Bedeutung an den Tag gibt, die auch noch in ihrer Anerkennung und Bewunderung verleumdet wird. In allem Großen und Kleinen offenbart sich der Unterschied. Da der Unterschied und Gegensatz in den Prinzipien, wodurch die einen und die andern sind was sie sind, unendlich ist, so gehen sie auch in allen Einzelheiten, trotz aller Übereinstimmung im relativen Denken, unversöhnlich auseinander; es ist kein einziger Gedanke und kein Atemzug in keinem Menschen ohne Beziehung entweder auf das eine, das wahrhaft

absolute, oder auf das andere, das verkehrte, fiktiv absolute Prinzip, und wir werden noch sehen, welche wesentliche Rolle diesem Gegensatze zukommt nicht allein in dem Leben der Geistigen in Hinsicht auf ihr Geschick unter der Volksherrschaft sondern auch in den Geisteswerken: in den Werken der Großen lebt das Bewußtsein dieses Gegensatzes als der Flammenatem, der ihre Kunst so gewaltig macht.

Genug, ich sage, diese dualistische Spaltung innerhalb der Menschenfamilie ist eine Wahrheit von tausend Beweisen, von so viel Beweisen als Menschen geistiger Art leben und gelebt haben. Von diesen allen wird sie und ward sie von jeher qualvoll empfunden. Je tiefer die Geister waren, desto stärker zeigt sich ihre Verbitterung und grenzenlose Verstimmung über den „Pöbel". Wer denn aber ist dieser „Pöbel"?

Das sollte nachgerade der dümmste Gebildete und Gelehrte wissen, daß die geistigen Männer darunter nicht diejenigen verstanden, welche von den Gebildeten und Gelehrten ihrerseits als Pöbel bezeichnet werden. O nein.

Die kräftigsten Worte sind von jeher gesprochen worden, sehr unzweideutige Urteile der großen Männer über den Pöbel, worüber dieser aber mit Glück sich jedesmal völlig hinwegzuberuhigen versteht: eine schlimme Laune, eine krankhafte Überspanntheit oder das Pünktchen Unsinn, das dem Genie zum Behufe der Erklärung derartiger Terribilitäten von dem immer sinnigen Pöbel zuerkannt und gleichzeitig großmütig verziehen wird, — da der Pöbel natürlich weit besser weiß, wie im Grunde der große Mann über ihn denkt als der große Mann selber es weiß — damit ist alles wieder in die Reihe gebracht, damit hat wieder das allgemeine Volksurteil die Oberhand erlangt. Jene Urteile werden überschlagen, ausgeschaltet, in der Meinung über die Menschen existieren sie nicht, als wären sie nicht gesagt. Trotzdem sie von den Besonnensten, die auch niemals mehr Zorn äußern als von der besonnensten Wahrheit des Wirklichen eingegeben wird, trotzdem sie von den Besonnensten und Allergewissenhaftesten in der größten Besonnenheit mit allem Nachdruck des bittersten, vollherzigen Ernstes als ihr letztes Bekenntnis gesagt worden sind, trotzdem sie von ihnen allen, ohne Ausnahme, durch alle Zeiten hindurch in lückenloser Einstimmigkeit gesagt worden sind.

Und dennoch, wie bedeutungsschwer das auch ins Gewicht fallen muß, dennoch ist man bei alledem nirgendwo über ganz

allgemeine, lediglich deklamatorische Proteste und Empörung hinausgekommen. Alles bleibt in einer nebulosen Unbestimmtheit, die klarsten Köpfe zeigen sich hier verworren, — es ist nur gestammelt, nirgendwo im Zusammenhange und aus dem Grunde gesprochen worden.

Damit ist nichts getan. Mit dem Empörtsein über den Pöbel und das Zeitalter ist nichts getan. Es nützt nichts; so wenig wie das Empörtsein des Zeitalters und des Pöbels über das Geistige und über die geistigen Naturen. Die Geistigen und der Pöbel sind einer über den andern empört. Mit dem Allgemeinen dieser ganzen Rede von den Geistigen und vom Pöbel ist nichts gesagt und nichts getan, solange wir nicht auf bestimmte Art wissen, wer und was der Eine wie der Andere i s t und d e n k t. Wir müssen aus diesem unbestimmten Allgemeinen heraus, es ist noch nichts, es soll erst etwas werden, — wenn ich sage „Alle Tiere", so ist das noch keine Zoologie, schreibt einmal Hegel. Ebenso wenn gesagt wird „Die Geistigen und das Volk", das ist noch nichts. Wir bedürfen der Lehre von den Geistigen und vom Volke, wir fragen: Wer ist geistig? und: Wer ist Volk? Wir fragen nach dem Begriffe von den Geistigen einerseits und von dem Volke andrerseits, — oder glaubt man, daß diese Begriffe allein solche Begriffe seien, die nur Fließendes und nichts Festes haben? und hätten wir es dann noch mit Begriffen zu tun?! Wir haben gesprochen von dem tatsächlichen spezifischen Unterschiede, der statt hat zwischen Menschen und Menschen, zwischen Menschen des Geistes und denen des Volkes, — von jenem wesentlichen Unterschiede, der von Natur angelegt und durch keine Kultur, also durch keinerlei Bildung, Gelehrsamkeit und sonstige Nachmacherei zu überwinden geht. Und dieser Unterschied läßt sich klipp und klar aufzeigen; und wir wollen nicht eher loslassen, als bis wir ihn klipp und klar aufgezeigt haben.

Wer ist geistig und wer ist Volk? Das ist eine präzise Frage, für die ich die präzise Antwort gebe auf Grund der Fakultätenlehre.

Allerdings müssen wir diesen neuen und schwierigen Weg, aber es gibt keinen anderen Weg. Keinen anderen Weg als jenen durch Sonderung der drei Fakultäten des Bewußtseins.

Ich habe über die Fakultätenlehre, ihre Bedeutung an sich selbst wie auch für das Ganze dieser Lehre bereits gesprochen, ich habe den Aufriß und Plan des ganzen Werkes bereits gegeben,

will aber nun, vor dem eigentlichen Beginn, noch einmal zusammenfassend darauf zurückweisen, damit man ihn in allem Folgenden deutlich vor Augen habe, nicht über den Einzelheiten ihn verliere und sich immer gegenwärtig halte, worauf die Fahrt geht.

Ich sage also noch einmal: das menschliche Bewußtsein, wenn man auf den materialen Inhalt sieht, welcher für das logisch formale Denken vorhanden ist, und diesen materialen Inhalt, der gedacht wird, nach besonderen Gattungssphären oder sagen wir lieber Fakultäten unterscheidet, so viele sich deren unterscheiden lassen, — es zerfällt bei solcher näheren Betrachtung das menschliche Denken in drei Fakultäten, von denen eine jede, nach ihrem innerlichen Wesen, urselbständig für sich besteht und mit den übrigen nichts gemein hat. Eine jede hat ihr besonderes materiales Prinzip des Denkens, welches die Energie bildet für die sämtlichen Gedanken und Gedankenverbindungen *ihrer* Sphäre. Um Ordnung in den materialen Gehalt des Denkens zu bringen, gilt es, diese Ordnung der drei Fakultäten und ihre drei Prinzipien und Energien zu erkennen.

Die erste Fakultät nenne ich den **Praktischen Verstand**: ihr Denken umfaßt die ganze Wirklichkeit dieser unsrer Welt der Dinge, dieser relativen Wirklichkeit. Wenn ich auch für diese Sphäre des relativen Denkens von einem materialen Prinzip rede, so gilt hier diese Bezeichnung „materiales Prinzip" ebenfalls nur in relativem Sinne, da eigentlich betrachtet, wie wir nun bald betrachten werden, das relative Denken gar kein materiales Prinzip in sich selber findet, sondern dieses erst aus den andern beiden Fakultäten entnimmt. Das Principium divisionis in den Fakultäten ist gewählt nach ihren drei Objekten des Denkens, von denen eben für die Fakultät des praktischen Verstandes das Objekt seines Denkens ein solches des relativ materialen Inhaltes ist. Die Formen, in denen der praktische Verstand sich äußert, sind: *Fühlen, Wissen, Wollen.*

Die zweite Fakultät nenne ich den **Geist**: sie ist das Denken der Wahrheit unseres Wesens, der absoluten Wirklichkeit, der wahrhafte materiale Inhalt unseres Denkens wird in ihr unmittelbar ergriffen. Die Formen, in denen Geist sich äußert, sind: *Kunst, Philosophie und Liebe.*

Die dritte Fakultät nenne ich das **Analogon**: sie ist das fiktive Denken eines absolut Wirklichen, welches aber in Wahrheit nicht wirklich ist, oder das abergläubische Denken. Die

Formen, in denen das analogische Denken sich äußert, sind: Religion, Metaphysik und Moral.

Wir haben, nach der Reihe, zu untersuchen: den praktischen Verstand, den Geist, das Analogon, — daß es auch an der Begründung für das zunächst noch Unverständliche und Auffällige gerade dieser drei Ausdrücke für die drei Fakultäten nicht fehlen wird, ebensowenig wie für den weiten Umfang der Bedeutung, worin ich das Wort Denken gebrauche, das mag man erwarten und wird alles vollauf gerechtfertigt finden, so wie überhaupt schwerlich hier oder dort eine wesentlichere Frage dem Leser aufstoßen dürfte, die nicht im Verlaufe der Darstellung, wenn auch zuweilen erst spät, an ihrem Orte, ihre Erledigung finden wird.

Die Reihenfolge in der Behandlung ist keine zufällige, vielmehr sind wir genötigt, sie einzuhalten. Denn ohne vorher über den praktischen Verstand aufgeklärt zu sein, können wir uns das Wesen des Geistes nicht deutlich machen, und ebensowenig vermag man das Analogon zu verstehen, ohne vorher den Geist mitsamt dem praktischen Verstande zu kennen. Wir müssen alle drei Fakultäten des menschlichen Bewußtseins nach ihrer Erscheinungsweise, ihren besonderen innerlichen Beschaffenheiten und nach ihrem wechselseitigen Verhältnis betrachten. Sie setzen nicht nur eine die Kenntnis der andern voraus sondern werden sich, durch ihre Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit, auch untereinander erläutern.

Ich gehe mit der Fakultätenlehre zunächt auf Verbesserung des Denkens durch die bisher gänzlich vernachlässigte Unterscheidung und Ordnung der Gedanken nach ihrem verschiedenen materialen Inhalte. Solang wir davon nicht mit Klarheit wissen, ist keine Klarheit in unserem Wissen. Wir müssen kennen und auseinanderhalten lernen, unbedingt, bestimmt und scharf nach ihrer wirklichen Verschiedenheit, die drei nicht weiter auflösbaren und nicht weiter zurückführbaren Prinzipien der drei Fakultäten, von denen alle Gedanken nach ihrer dreifachen materialen Verschiedenheit umfaßt werden, und wir müssen lernen, was wir eben damit lernen, daß zwei Feinde des Denkens sind: Das Unlogische und das Unwirkliche oder der verkehrte Denkprozeß und der von vornherein verkehrte, d. h. nicht der wirkliche Eine, sondern der unwirkliche, fiktive Denkinhalt. Das Letzte bedeutet die unweit größere Gefahr, die auch den

besten Verstand bedroht, dem der richtige logische Denkprozeß bei verkehrtem Denkinhalte nichts nützt. Damit, mit dieser hinzugefügten Fakultätenlehre, findet sich nun das letzte noch Fehlende über das Denken rein abgeschlossen, was durch die längst abgeschlossene, lediglich auf das Formale gehende Logik nicht erreicht werden kann; nunmehr werden auch alle anschei nenden Schwierigkeiten und Widersprüche materialer Art verschwunden sein für einen Jeden, der seiner Natur nach für das richtige materiale Denken prädestiniert ist, so wie es keine Schwierigkeiten und Widersprüche formaler Art gibt für den logisch richtig Denkenden. Denn der Denkinhalt bietet so wenig Widersprüche in sich selber dar wie der logische Denkprozeß, und es ist so wenig wahr, daß man mit dem Denken eben so gut im Materialismus wie im Idealismus enden oder daß der Eine ein Materialist sein könne mit dem gleichen Rechte wie der Andere ein Idealist, — das ist, wie ich schon sagte, eine die Philosophie und das Denken blasphemierende Meinung, die so wenig wahr ist wie die Meinung, daß man die logischen Grundgesetze entweder annehmen oder verleugnen oder der eine ihnen folgen und ein anderer mit gleichem Fug und Rechte ihnen entgegengesetzt denken dürfe.

Und weiter:

Indem die materialen Prinzipien und Energien der drei Fakultäten ihre begriffliche Bestimmung und gebührende Erläuterung empfangen und wir zur Unterscheidung des Verstandes von der Geistigkeit einerseits und vom Analogon andrerseits geführt werden, gelangen wir ebendamit im weiteren Verfolge auch an unser eigentliches Ziel: zur Unterscheidung des geistigen Denkens vom volksmäßigen Denken und zur Aufdeckung des Gegensinnes in den Naturen der beiden anthropologischen Typen der Geistigen und der Volksindividuen. Denn der praktische Verstand ist zwar das allen Menschen gemeinsame Denken, welches die Übereinstimmung ihrer äußerlich dinglichen Existenz, ihres Lebens und seiner Praxis zur Folge hat: kein menschlicher praktischer Verstand aber, der nicht mit seinem Denken entweder auf dem Geiste oder auf dem Analogon ruhte, mit welchem und an welchem als seinem apriorischen Inhalte sein relatives Denken sich vollzieht und ohne welches es sich unmöglich vollziehen kann, — und Geist und Analogon, von grundverschiedenem Inhalte, werden das, was die Menschen nach ihrem inner-

lichen Wesen trennt. Es handelt sich bei Geist und Analogon um Das, was auf dem Untergrunde des relativen Denkens als sein eigentlicher materialer Inhalt hervortritt. Je nachdem das relative Denken entweder den Geist oder das Analogon zum Inhalte hat, erscheinen zwei Weisen des Denkens von letzter materialer Verschiedenheit in zweierlei Menschen; und es ist ersichtlich geworden, daß wir dieser materialen Verschiedenheit, die wir zu ergründen suchen, nicht anders beikommen können als durch die Lehre von den Fakultäten, die man gleichsam die Chemie des Denkens nennen könnte. Vor der Beantwortung unsrer Frage: Was denken die Geistigen und was denken die Volksindividuen? oder, daß ich in dem Vergleiche weiter rede: Von welcher chemischen Beschaffenheit und Zusammensetzung ist das Denken der Einen und von welcher das der Andern? vorher mußten wir fragen und beantworten: Was wird überhaupt gedacht? Von wie vielerlei Art und wie beschaffen ist das, was sich zum Denken verbindet, und nach welchen Gesetzen verbindet es sich? Die Lehre von den Geistigen und vom Volke wird bedingt durch die Fakultätenlehre, die dem ganzen Gebäude die Festigkeit und Unerschütterlichkeit gibt.

Ich habe oben gesagt, daß alles Bisherige über die Geistigen und das Volk und über ihr Verhältnis zueinander eine ganz unbestimmte, schwankende, unvollständige Rede und ein Stammeln sei; das Bedürfnis des wissenschaftlichen Denkens nach Festigkeit kann davon nicht befriedigt werden. Selbst an der eigentlichen präzisen Fragstellung: Wer ist geistig? Wer ist ein Volksindividuum? selbst daran hat es gefehlt. Und doch, Geistige und Volk, so wie sie niemals anders haben denken können als nach ihren Naturen, haben auch niemals sich anders als ebendanach gegeneinander geäußert und verhalten, und ihre Agitation, Friktion und ihr Kampf macht den eigentlichen tieferen Inhalt der Menschengeschichte aus, worauf schon oben hingewiesen ward. Wie bei der Fakultätenlehre so auch bei der aus ihr sich ergebenden Lehre von den Geistigen und dem Volke: die Verschiedenheit und die verschiedene Kombination der Fakultäten war von jeher vorhanden, und mithin war auch die Verschiedenheit der Geistigen und der Volksindividuen von jeher vorhanden; aber die kritisch-wissenschaftliche Lehre von dem Einen wie von dem Andern war bis

auf den heutigen Tag noch nicht vorhanden. Die Lehre von den Geistigen und dem Volke war nicht vorhanden, trotzdem alles in allen geistigen Naturen ohne Ausnahme ganz spontan und elementar in ihre Richtung treibt, so daß ich sagen kann: alle die geistigen Naturen der Vorwelt waren die Anhänger dieser ungeschriebenen Lehre; in ihnen ruhte und in allen geistigen Naturen ruht diese nur noch nicht zur Deutlichkeit gebrachte Lehre; sie wird von ihnen gefühlt, ob auch nicht im Verstande unterschieden; sie erweisen sich dieser Lehre allesamt zugetan, noch ehe sie in die Gestalt hat treten können.

Das hat sie nicht können vor dem Vorhandensein der Fakultätenlehre, weil sie auf diese sich gründet und aus ihr sich ergibt. Die wissenschaftliche Lehre von den Geistigen und vom Volke ist erst möglich nach dem strengen Verfahren der Fakultätenunterscheidung, wodurch die das Problem verwirrende Einseitigkeit der völligen Einheit aller Menschen in allem wie auch die andere Einseitigkeit des völligen Gegensatzes in allem vermieden, vielmehr das Gemeinsame, woran alle Menschen teilhaben und worin die beiderlei Menschen von innerlicher Rassenverschiedenheit aufeinander angewiesen bleiben, nicht weniger hervorgehoben wird als der Gegensatz, der trotz aller vorhandenen Gemeinsamkeit dennoch als durchaus trennend, bis zur Forderung der besonderen Lebensführung, erkannt wird. Nur durch die Fakultätenlehre wird es möglich, über die Geistigen und das Volk in Begriffen zu reden, die nicht zu eng und nicht zu weit sind und auf alle Art fern von jeder Unbestimmtheit bleiben. Ohne die ausführlich entwickelte Fakultätenlehre, ganz abgesehen von ihrer Wichtigkeit für sich selber, gibt es keine Antwort auf die Frage nach den Geistigen und dem Volke und keine Lehre, die uns die allerwichtigste, bisher nur instinktiv ausgesprochene Disjunktion begründet und begrifflich analysiert, ihre wahre Bedeutung offenbart und uns die scharfe Anwendbarkeit zur Erklärung und zur möglichen Leitung des Geschehens in die Hände gibt. Wir erkennen also, daß Praktischer Verstand, Geist und Analogon die Tragepfeiler sind für das Gebäude, welches wir zu errichten haben: stehen sie nicht festgegründet, so wackelt und stürzt das ganze Gebäude.

Ebenso auch wird verstanden werden, daß wir zu einer rechten Kritik der allgemeinen Bildung nicht anders gelangen können als mit dem gediegenen und massiven psychologischen Vorspann

der Fakultätenlehre. Wir müssen diesen Weg, und wir können nicht den Wagen vor die Pferde spannen.

Der Weg ist auch nicht so schwierig, wie er zunächst erscheint, hauptsächlich darum, weil er neu ist. Freilich darf man sich das nicht verdrießen lassen, wenn die Darstellung in den folgenden Auseinandersetzungen stellenweise „abstrakt" herauskommt, — sie geht doch immer und gerade deswegen immer aufs Lebendige. Davon will ich mich niemals hinwegverlieren. Wer diesen Weg gegangen ist, der wird zugestehen, daß er der einfachste ist, so wie er der einzige ist, der zum Ziele führt; ein langer Weg — durch drei Bände hindurch, davon die ersten beiden der Entwicklung und Darstellung der Fakultätenlehre gewidmet sind, der dritte und letzte Band der eigentlichen Lehre von den Geistigen und vom Volke — das ist ein langer Weg, aber es ist der gerade Weg und darum, ob er auch lang ist, der kürzeste. Er erscheint auf den ersten Blick schwierig, weil er neu ist, trotzdem dieses Neue eben das Einfache ist gegenüber der ungeheuer verwickelten krausen Scholastik, an die wir gewöhnt sind und die wir in Zukunft völlig werden entbehren können, mit der die Theorie der Wirklichkeit von selber aufräumen wird. Ich bringe kein verschachteltes System mit einem erschreckenden Gewirre von neuen Ausdrücken, sondern wenige Ausdrücke sind es, die man für das Gedächtnis um so leichter behaltbar erfinden wird als sie den natürlichen einfachen Hauptabstraktionen entsprechen, mit denen wir dem wirklichen Systeme des Denkens nachgehen und wahrhaft diejenigen Gedankengewalten erkennend ausmitteln, welche über die Menschen herrschen und entscheiden. Wir *machen* keine Gedanken, überhaupt machen nicht die Menschen ihre Gedanken, sondern die Gedanken sind es, die die Menschen machen. Und eben diese menschenmachenden Gedanken, die die Menschen und die Menschenwelt machenden Gedankenprinzipien zu entdecken, zu erkennen und ihnen für die Bewußtheit und die innere Betrachtung Gestalt und Form und Formulierung zu geben, so daß wir die Menschen und ihre Welt wieder *als Gedanken* vor uns haben, sie uns wieder zu Gedanken machen, darum handelt es sich. Das ist es, was alle Solches Erkennende aus der unfruchtbaren Verworrenheit und Verschwommenheit, aus dem Schwanken, aus der Pfuscherei, aus den falschen Erklärungen, aus der Absurdität der Meinungen und des Skandals dieser Generationen, die sich darum reißen,

ob der alte oder der neue Aberglaube siegen soll, aus der ewigen Prellerei mit den immer neu sich darbietenden Wahrheiten, wovon sich doch alle die mit vollster Aufrichtigkeit die Eine, unveränderliche Wahrheit Suchenden schnellstens wieder hinwegwenden, — das ist es, was alle Solches Erkennende aus der eignen Ratlosigkeit, den dumpfen, halben Gedanken, aus der Haltlosigkeit und dem Unfrieden des Daseins: zur deutlichsten Besinnung über ihren innerlichen Zustand, zum Selbstgefühl, zur Standhaftigkeit, zur Unüberwindlichkeit im Herzen und zur Ergreifung ihres wahrhaft eigentümlichen Lebens emporheben und was schließlich jene völlige Umgestaltung und Klärung des ganzen Menschenwesens zur Folge haben wird, wovon in diesem Werke die Rede sein soll.

Genug Ankündigung und Einleitung nun, worin, wie ich vorhersagte, nur erst eine unbestimmtere Allgemeinheit der Rede sowohl hinsichtlich der Position wie auch der Negation angetroffen wird, das heißt: es war nicht die Absicht, den Beginn zu machen mit einer bestimmten Einzelheit sondern mit dem ganz allgemeinen Umrisse, worin aber, wenn auch für den Leser, dem all Dieses nur zur Vorbereitung dienen soll, größtenteils noch unerkennbar, alle Einzelheiten enthalten sind, woraus sie, sich auseinander entwirrend und eine jede zu ihrer vollkommenen Deutlichkeit und Durchschaulichkeit sich entwickelnd, in all das Folgende übergehen werden. Wir kommen nunmehr aus dem unbestimmten Widerspruche gegen die allgemeine Meinung, daß die Gedanken der Menschen einheitlich seien und der sich entwickelnden Mode unterworfen oder wie sie gewöhnlich sagen: der Entwicklung, wir kommen nun aus der bloßen Negation dieser sinnlosen Meinung zu unsrer Position, zur wirklichen Festigkeit in allen Einzelheiten. Es hängt ja alles, alles daran, daß wir Festigkeit bringen in unser Denken und daß wir für unser Leben uns festen Grund unter die Füße schaffen. Wir müssen haben, woran wir uns festhalten in diesem allgemeinen Taumel und Schwindel des Entwicklungsaberglaubens. Wir retten uns in das Bollwerk der Lehre von den Fakultäten, wo wir gesichert sind eben dadurch, daß wir das Denken als das Denken nach drei Fakultäten erkennen, jede derselben nach ihrer Konstitution, nach ihrer Bedeutung, nach dem Umfange ihrer Wirksamkeit und alle drei

als festgegründet und bleibend nach ihren denknotwendigen Prinzipien. Auch das Prinzip des Aberglaubens ist denknotwendig in denjenigen, von denen der Aberglaube gedacht wird. Mit andern Worten: Die Identität und Kontinuität dieser Prinzipien der drei Fakultäten ist durch die Tiefe aller Zeiten hindurch und horizontal in der Breite der gegenwärtigen Zeit als unveränderlich fest und bleibend zu erkennen, und ganz ebenso denn auch das Denken der Geistigen einerseits und der Volksindividuen andrerseits, die wir so oder so nennen, je nachdem in ihnen Praktischer Verstand und Geist oder Praktischer Verstand und Analogon in Kombination treten.

Wir kommen jetzt aus der Unbestimmtheit der Rede zum sehr Bestimmten, aus der Unbestimmtheit der Rede von etwas, das den meisten, da sie zum ersten Male davon hören, für Verworrenheit gelten m u ß — darum, weil es die ihnen gänzlich ungewöhnte Klarheit ist, während sie ihre eigne Verworrenheit für klar und wahr und für bestimmt genug halten. Wir kommen jetzt zum sehr Bestimmten, und damit nicht nur aus der Unbestimmtheit u n s r e r Rede sondern überhaupt aus der Unbestimmtheit der allgemeinen Rede heraus, wie sie bisher unter den Menschen gehört worden ist und nicht anders gehört werden konnte, da die Rede der Spiegel des Denkens ist, die darum bisher, vor der Aufstellung und Anwendung der Fakultätenlehre, nichts anderes zu spiegeln vermochte als den Zustand des Denkens im allgemeinen Wesen der Menschheit, worin nicht allein seit all den Jahrtausenden so Vielerlei als Gedanke gilt und wirkt, was überhaupt gar kein Gedanke ist, sondern auch alle die echten Gedanken und alle die Ungedanken derartig miteinander verfließen, daß auch nicht ein einziger Gedanke des Richtigen heraufzukommen vermag ohne Durchsetztheit und ohne Verbindung mit dem Verkehrten und keine Verkehrtheit beseitigt wird ohne neue Verkehrtheit an ihre eigne oder an eine andere leer gewordene Stelle zu ziehen. Welch eine verwickelte, verwirrte und verwilderte Organisation, welche unselige Verstrickung in die Verstricktheit der Fakultäten, ohne Scheidung von Licht und Finsternis, welch ein kläglicher, welch ein schimpflicher Stand des Denkens und Wissens! Dem wir nunmehr ein Ende zu bereiten uns anschicken durch die zunächst folgende Untersuchung über die Fakultäten, dem ersten Teile und der Grundlage der Lehre von den Geistigen und dem Volke. U n d d a s i s t

die Lehre, welcher wir an dieser Weltwende bedürfen.

Weltwende nicht durch eine Gedankenwende wie bisher innerhalb dieser zu Ende gehenden Epoche, nicht durch eine neue Philosophie — der Himmel bewahre mich davor, daß ich eine neue Philosophie bringen wolle! Das wäre noch dreiunddreißigmal wahnsinniger als wollte Einer eine neue Physik, eine neue Chemie aufbringen; die Volksvorstellung von verschiedenen Philosophien hat keinen Raum in demjenigen, der die Philosophie kennt; verschiedene Philosophien für möglich halten ist vollkommen gleichbedeutend mit der Leugnung der Philosophie. Nicht durch einen Wechsel der allgemeinen Gedankenstimmung wie bisher, wobei doch immer Wahrheit und Aberglaube, beide unüberwindlich unter den Menschen, in der gleichen Art sich verhalten, nämlich immer im Gegensatz und Widerstreit, die Menschen aber, ohne Bewußtsein dieses wahren Sachverhaltes, als wäre er nicht vorhanden, töricht streben und leben, und hoffen immer und erreichens nie. Eher wird der Unterschied von Licht und Dunkel auf unsrem Planeten aufhören, ehe dieser Unterschied des Denkens in seinen Menschen aufhört; niemals wird für alle Menschen die Sonne der Wahrheit heraufkommen, so daß all das Nachtgetümmel des Aberglaubens zum Schweigen gebracht wird, ewig niemals!

Wobei ich denn aber, trotzdem es mich drängt, mit dem Schlusse dieser Einleitung nun auch wirklich zu schließen, dennoch nicht unterlassen will, noch eine vorläufige Andeutung hinzuzufügen, für diejenigen, denen doch am Ende meine Rede gar zu harte „Eiszapfenworte" zu enthalten scheint, denen sie gar zu beispiellos stachelig und widerwärtig vorkommen dürfte. Denen will ich sagen, — abgesehen davon, daß ich ihnen rate, mit rechter Achtsamkeit den gegebenen wissenschaftlich-philosophischen Erklärungen zu folgen, wodurch sie die Bitterkeit dieser Rede eingewickelt in die mancherlei Aufschlüsse über unsre Wissenschaft, über die Geisteserzeugnisse und über die Erscheinungen des Aberglaubens zu sich nehmen können — denen will ich sagen, daß diese Rede denn vielleicht mit ihrer Berechtigung in einem höheren Plane, das heißt in einer höheren Ansicht von der Menschheit ruhen mag als in der Enge der unter uns gewöhnlichen Gedanken geahnt wird, und keiner möge voreilig scheiden bei der Dissonanz, ohne die Auflösung zu er-

warten, sondern alles bis zu Ende anhören. Und wie es sei, diese Gedanken sind nicht grausamer als die Natur und sind so wenig grausam wie diese, und ist kein andrer Weg der Zukunft als dieser, ob man ihn zunächst auch noch so lächerlich, ungeheuerlich, frevelhaft und unmöglich finden wird. Darin liegt, wie ich schon gesagt habe, keine Instanz gegen das Richtige. Die Geschichte zeigt, daß, und ich werde zum ersten Male wahrhaft zeigen, warum es gegen alles Richtige so hergegangen, dieses aber dennoch sich durchsetzt, und alle i h r e Gedanken, die sie dagegen vorführen mitsamt ihren Beweisen, hier noch weniger Wert haben als sonst und darauf gar nichts ankommt. O über all ihre törichte und nutzlose Kritik, die sie von ewig her geredet haben und haben drucken lassen, um damit die Wirklichkeit und Notwendigkeit so miserabel zu befehden! — eine alte Tradition erzählt: daß zuletzt am Freitage, am letzten Tage der Schöpfung, nachdem schon alles fertig war und aller Gang der Dinge vorherbestimmt, daß zu allerletzt noch nachgeschaffen wurde: das Maul eines Esels, die Buchstaben und der Satan. Doch bleibt all dieses ohnmächtig und es kommt allein an auf die Gedanken, die das Wirkliche treffen und es schaffen, so daß alle ihre Reden der Kritik und Entrüstung, als gänzlich wert-, sinn- und wirkungslos, ebenso gut hätten ungehalten bleiben können, — wenn sie nicht etwa dienen, daß sich das Richtige um so schneller verwirkliche; allerwenigstens sehr lächerlich muß jede Wahrheit zunächst erscheinen, das ist der Beginn, womit sie sich unter den Menschen bemerkbar macht.

Es ist kein anderer Weg und Ende als in dieser Erkenntnis und in der Praxis nach ihr. So groß die Überlieferung ist von allen, die da aufgetreten sind den Menschen zu helfen —: alles auf allen Wegen war darauf aus mit der gleichen Wahrheit für alle. Und darum haben auch selbst diejenigen ihnen nicht zu helfen vermocht, die ihnen mit der wirklichen Wahrheit zu helfen kamen. Denn die Wahrheit des Denkens vom Menschen ist seit ewig vollkommen und vollkommen offenbar vorhanden, womit auch mein Denken in der gänzlichen Übereinstimmung sich findet, weswegen ich auch allein zu sprechen wage wie ich spreche und sprach: daß ich unzweifelhafte Wahrheit denke und daß, wer die Treue meiner Gedanken in den Einzelheiten bestreitet, damit m e i n e Fehler aufdecken und an meiner Redaktion der Wahrheit berechtigte oder unberechtigte Kritik

üben mag, daß aber, wer sie im ganzen bestreitet oder ablehnt, seine eigne Verkehrtheit aufdeckt. Die Wahrheit des Denkens ist ganz gewiß nur Eine, und in der Wahrheit des Denkens liegt keine Verkehrtheit und kein Aberglaube, aber das Denken in den Menschen ist nicht von der Einen Art der Wahrheit, sondern von zweierlei Art, und es kommt hier auf die Denkenden an, denen sich nichts mitteilen und nicht helfen läßt als allein nach ihren Naturen und indem man sie vom kläglichen und elend machenden Spielen der fremden Naturen befreit, d. h. indem man sie aus der Verwicklung mit dem fremden Denken errettet und selbständig auf ihre eignen Füße oder, daß ich richtiger sage: auf ihre eignen Köpfe stellt. Und wir stehen denn nun an der Weltwende, die durch die klare Erkenntnis des für immer unversöhnlichen und unüberwindlichen Gegensinnes im Denken der Menschen zur endlichen Auseinandersetzung zwischen den Gedanken und zur Auseinandersetzung zwischen denjenigen Menschen führen wird, die das Denken von der einen oder von der andern Art im Blute tragen. Dies ist die Weltwende aus der Epoche der Verworrenheit und der Unbewußtheit dessen, was wir gegeneinander kämpfen und leben: in die Epoche der Bewußtheit und Bestimmtheit und all des Großtätigen und Guten, was aus der gehörigen Scheidung und Ordnung der ungehörig verwickelten Gedanken und Menschen, was aus dieser höchsterreichbaren Einsicht und Absicht einer Kritik der Gedanken und einer Kritik der Menschen folgen wird. Diese auf die Fakultätenunterscheidung gegründete Lehre von den Geistigen und vom Volke ist die echte Kritik der Gedanken und Menschen, die sich mit wirklichem Rechte der Lehre des Coppernicus vergleichen könnte, da nun, durch die Aufdeckung der Wahrheit und Gesetzlichkeit des Geschehens nach dem Systeme der sich vollziehenden Wirklichkeit: aller Gedankenlosigkeit und allen Verwickelungen und Widersprüchen der geltenden falschen Auffassung ein Ende bereitet wird.

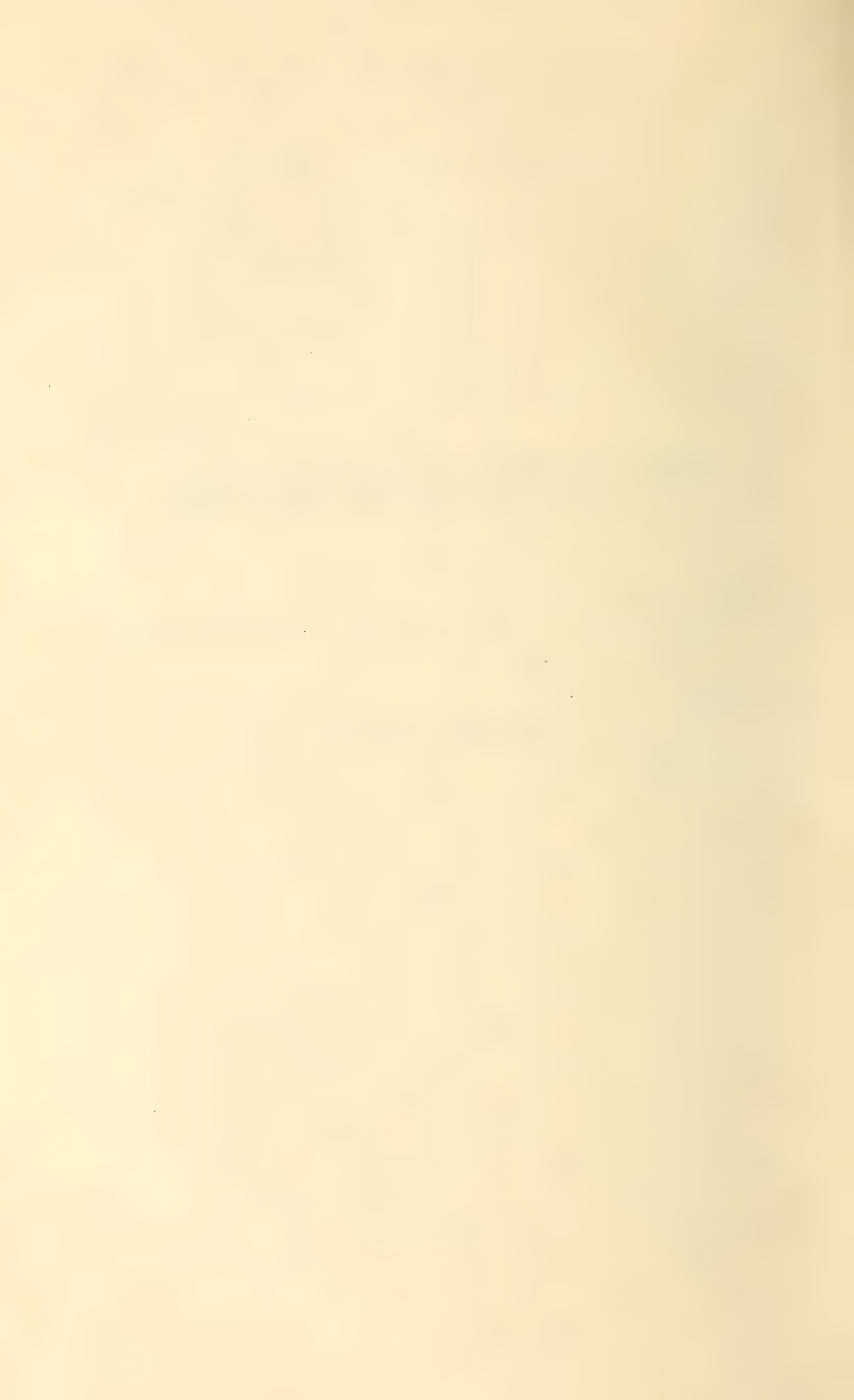
Und hiermit schließe ich die Einleitung. Es ist längst an der Zeit, daß wir mit dem Vortrage der eigentlichen Lehre den Anfang machen, damit auch ein Ende werde. Nur an dieses Eine sei noch einmal erinnert: wir gehen auch mit allem Folgenden im Nach und Nach voran, im Eines nach dem Andern, in der allmählichen Steigerung der Bestimmtheit und des Jmmer-klarer- und fester-Werdens. Wir wollen sorgsam treten, Schritt für Schritt, in die Fußtapfen der vor uns herwandelnden Wahrheit!

DIE FAKULTÄTENLEHRE

A. **Praktischer Verstand** (bis zum Ende dieses ersten Bandes)

B. **Geist** } (Zweiter Band)

C. **Analogon** } (Zweiter Band)



A.

Der praktische Verstand

I. Prolegomena zum praktischen Verstande

II. Die Bewegungslehre und das Verhältnis der empirischen Wissenschaften zu den Abstraktionen

III. Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes

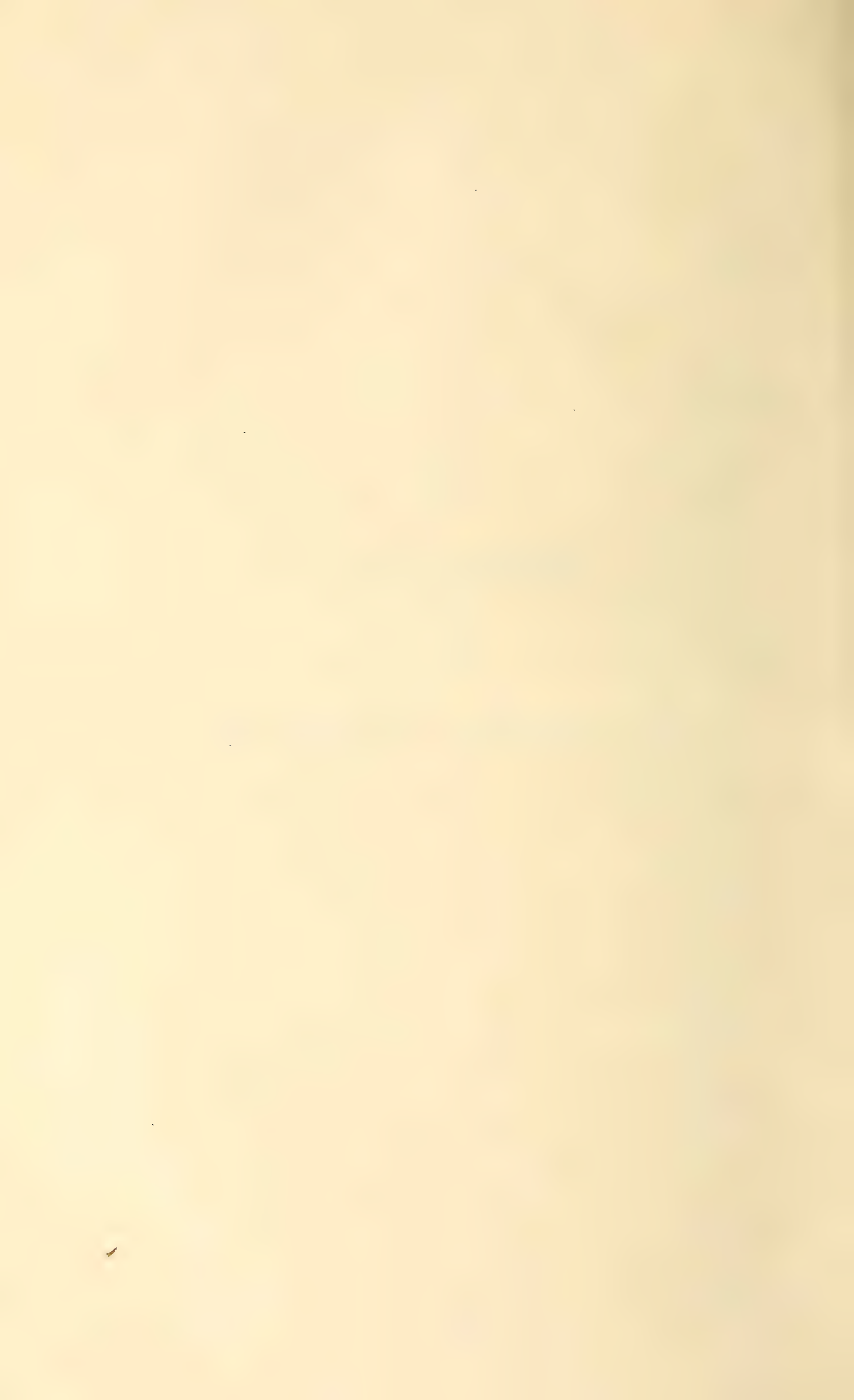


I

Prolegomena

zum

praktischen Verstande



Die zunächst folgenden Prolegomena dürften nicht jedem Leser gleich bei der ersten Lektüre so verständlich sein wie das bei weitem Meiste der späteren Darlegungen dieses Bandes, in denen fast durchgängig eine leichtere Schreibart zulässig war. Hier aber handelt es sich um abstraktere Auseinandersetzungen über abstrakte Begriffe, sogar über den Begriff des Begriffes selber. Derlei wird heute von den meisten Lesern überschlagen und nur von den „Philosophen“ beachtet, die da glauben, daß die Philosophie lediglich in derlei bestehe, und die durch ihre Behandlung solcher Gegenstände eben die Leser verjagt haben. Da ich nun aber gar nicht für jene „Philosophen“ schreibe (so wenig wie für jene zahlreichen Nichtphilosophen, die sich heute mit Selbstgefühl dessen geradezu rühmen, daß sie nichtphilosophisch sind) und keineswegs, auch nicht in diesen begrifflichen Bestimmungen der Prolegomena, den üblichen, mir selber ungenießbaren, Schulbrei der „Philosophen“ vorsetze, so bitte ich die ernsthaften Leser, mit den folgenden Blättern eine Ausnahme zu machen, sie nicht zu überschlagen und mit dem Anfange anzufangen, trotzdem, wie gesagt, Mancher finden dürfte: der Anfang ist schwer. Er wird sich aber der einigermaßen ernsthaften Bemühung ergeben und sich dann einem Jeden nützlich erweisen, lichtend für alles Folgende, über die Grundbegriffe und solches, was Grundbegriff zu sein scheint, allernötigste, von der gewöhnlichen Auffassung abweichende Aufklärung verbreitend und durch dies Alles die Vereinfachung des Denkens befördernd.

1. Die Grunderfahrung oder die Dinge.

Die Grunderfahrung ist, daß wir uns eines Fühlens, verbunden mit Vorstellungsbildern, bewußt werden. Die Grunderfahrung des Fühlens ist das, was wir leben — das Wort Fühlen für alle Empfindungen aller Sinne gebraucht. Wir leben das was wir in unsrer allgemeinen Körperempfindung und mit dem Tast-, Druck-, Temperatursinne empfinden, was wir sehen, hören,

riechen, schmecken. Wir leben das in der fünffachen Modifikation der Sinne fühlend Wahrgenommene. Das ist unsre Welt. Was wir mit unsren fünf Sinnen fühlen, das sind die wahrhaften fünf Weltteile, die uns die Welt ausmachen und die wir im denkenden Bewußtsein verbinden zur Einen Welt. Wir leben das was wir fühlen, indem wir uns desselben bewußt werden, das heißt: indem wir es denken, entweder unmittelbar oder mittelbar in der Erinnerung.

Eines Fühlens werden wir uns immer bewußt (mag dieses Fühlen auch von noch so geringer Intension sein), sobald wir uns der Vorstellungsbilder vor dem Denken bewußt werden. Fühlen und Vorstellen setzen einander voraus. Immer, indem wir uns eines Fühlens bewußt werden, werden wir uns zugleich einer Vorstellung bewußt, und keine Vorstellung ohne Fühlen. Alles, dessen wir uns bewußt werden, ist mit Vorstellung verbundenes Fühlen — das ist aber dasselbe, was wir Körperliches, Dingliches nennen: Dinge und dingliche Vorgänge (Bewegung, Veränderung, Verwandlung). Ich frage: Was sind Dinge? und antworte geradezu: Dinge sind die mit Vorstellungsbildern verbundenen Sensationen unsrer Sinne, wozu nur noch die nähere Bestimmung gehört: die mit denjenigen Vorstellungsbildern verbundenen Sensationen, auf welche wir die Sensationen beziehen.

Wir sagen wohl, daß wir all unser Fühlen auf Dinge beziehen: auf die eigne dingliche Existenz und auf andere dingliche Existenzen; wir betrachten die Dinge als die Ursachen unsres Fühlens, die eigne dingliche Existenz als von andern Dingen verursacht und in sich selber und andere Dinge verursachend. Was wir aber solcherart D i n g e nennen, das sind eben nur die V o r s t e l l u n g e n , die vor dem Denken, außerhalb desselben als vorhanden angenommenen, auf die wir unser Fühlen ursachlich beziehen; und diese Vorstellungen allein sind noch nicht die Dinge, — das Fühlen, die Sensation läßt sich davon nicht abtrennen, und wir müssen also sagen: D i n g e s i n d d i e m i t V o r s t e l l u n g s b i l d e r n, a l s m i t i h r e n U r s a c h e n, v e r b u n d e n e n S e n s a t i o n e n u n s r e r S i n n e.

Der Baum z. B. ist mir ein Ding, d. h. er ist das, was mein Fühlen, mein Tast-, mein Gesichtssinn usw. von ihm wahrnimmt, verbunden mit dem Vorstellungsbilde, genauer mit dem Verschmelzungsprodukte der Vorstellungsbilder von seinem Vorhandensein außerhalb meines Denkens, auf welches Vorhanden-

sein ich mein Fühlen in den erregten Sinnesorganen und Sinnesnerven beziehe. Das Vorstellungsbild, genauer das Verschmelzungsprodukt der Vorstellungsbilder —: denn es sind von einem jeden Dinge so viele Vorstellungsbilder als Sensationen der sinnlichen Eindrücke sind, verschieden wie diese nach Qualität und Intension und spezifisch verschieden voneinander nach den spezifisch verschiedenen Auffassungen der einzelnen Sinne des Fühlens. Die Vorstellung Baum z. B. ist das Verschmelzungsprodukt der Vorstellungen von seiner Gestalt, der Farbe und Härte seines Stammes, seiner Blätter usw. Weil wir solche Verschmelzungsprodukte von Vorstellungen als einheitliche Vorstellungen denken, sagen wir: Ding oder Vorstellung, obwohl also jedes Fühlen mit besonderen Vorstellungen assoziiert ist und z. B. auch beim Riechen und Schmecken, — ungerechnet die etwaige Gesichtswahrnehmung des Gerochenen, Geschmeckten, — durch das Riechen und Schmecken selber spezifische Vorstellungsphantasmen, Anschauungsphantasmen produziert werden.

Ich spreche von anschaulichen Vorstellungen und gebrauche auch das bloße Wort Anschauung für Vorstellung, also nicht allein in dem gewöhnlichen eigentlichen Sinne der Anschauung durch Sehen sondern für jede sinnliche Vorstellung, die einem Fühlen assoziiert ist. Ich nenne also Anschauungen oder anschauliche Vorstellungsbilder Alles, was sich uns als ein Objekt des Denkens zu erkennen gibt, nicht allein diejenigen, die durch Affektionen des Gesichtssinnes hervorgerufen, mit Augen angeschaut werden, Gestalt und Farben, Helles und Dunkles zeigend, sondern auch was durch die Affektion der übrigen Sinne als außer unsrem Denken vorhanden vorgestellt wird, Alles also, was den Inhalt ausmacht, wie er durch das Fühlen unmittelbar (als Gesehenes, Gehörtes, Geschmecktes, Gerochenes, Getastetes, als warm oder kalt Empfundenes usw.) oder mittelbar durch die Erinnerung dem Denken sich darbietet. Solches Alles also nenne ich anschauliche Vorstellung, die immer verbunden ist mit einem Fühlen, und daß wir uns dessen bewußt werden — das ist die Grunderfahrung oder, wie ich nun mit andern Worten sagen kann: die Grunderfahrung ist, daß wir Dingliches denken. Die vollkommene Definition dessen aber, was wir gewöhnlich ein Ding nennen, würde nach allem Gesagten folgendermaßen zu geben sein: Ein Ding ist eine Summe von Sensationen,

verbunden mit dem Verschmelzungsprodukte aus denjenigen mit diesen Sensationen gleichzeitig produzierten Vorstellungen, auf welche wir, als sie verursachend, jene Sensationen beziehen.

Man mache sich nur deutlich, was darin liegt, und man wird finden, daß Dinge keine andere Definition zulassen. Sie sind unsre mit Vorstellungen verbundenen Sensationen. Wir sagen zwar: „Weil der Baumstamm hart ist, darum empfinde ich Hartes bei seiner Betastung", in Wahrheit aber ist der Hergang dieser, daß ich Hartes empfand, was ich auf den als objektiv vorhanden vorgestellten Baumstamm beziehe, und ebenso mit allen den übrigen Eigenschaften, die ich dem Baumstamme, dem Baume, überhaupt den Dingen zuschreibe: die Beschaffenheit und die Eigenschaften des objektiven Dinges sind meine ihm attribuierten subjektiven Sensationen. Ihm? — das ist dem als objektiv vorhanden Vorgestellten, dem ich die Verursachung dieser Sensationen zuschreibe, und das heißt eben: Dinge sind die mit Vorstellungsbildern, als mit ihren Ursachen, verbundenen Sensationen unsrer Sinne. —

Drei Wörter gebrauche ich in einer weiteren Bedeutung als man sie gewöhnlich zu gebrauchen pflegt, wovon man den Grund immer besser, zuletzt ganz zur Zufriedenheit einsehen wird, und woran man sich bitte gewöhnen wolle. Es sind die drei Wörter: Anschauen, Fühlen, Denken. Von solchem umfassenderen Gebrauche des Wortes Anschauen habe ich bereits gesprochen; vom Worte Denken werde ich bald sprechen; vom Worte Fühlen habe ich angedeutet, was nun hier, der Verständlichkeit wegen, wiederholt sein soll: daß ich nämlich auch das Wort Fühlen in der weitesten Bedeutung, für alle Wahrnehmungen durch die Sinne, gebrauche. Sie sind allesamt ein Fühlen. Bei der allgemeinen körperlichen Lebensempfindung und den besonderen Tast- und Druck-, Temperatur-, Kitzel-, Schauder-, Hunger- oder Durstempfindungen, beim Schmecken, beim Riechen, beim Hören ist das ohne weiteres deutlich. Nicht so beim Sehen, wo wir, im normalen Zustande des Gesichts, uns meist, fast ohne jegliches durch die Bewegungsaffektion im Sehorgane hervorgerufene Fühlen, nur der anschaulichen Vorstellungsbilder bewußt zu werden pflegen. Der Sinn gibt sich hier nicht selber mit. Doch ist auch hier ein Fühlen vorhanden, wenn auch noch so minimalen Grades, wie uns nach zu großer Anstrengung oder bei Krankheit des Sehorgans deutlich

wird. Keine Vorstellung ohne ein Fühlen, kein Fühlen ohne Vorstellung. — Das Sehen ist für das Zustandekommen der Vorstellungen die wichtigste Sinnesauffassung, wie sie uns die wundervollste erscheint. Und wundervoll ist das Gesicht des Auges, das alles Licht, welches es empfängt, in sich sammelt und es zurücksendet auf die Dinge, wie eine zweite Sonne, die uns angezündet ward, von wunderbarerer Natur als die erste: eine nicht für andres, sondern für sich selber leuchtende, eine selber sehende Sonne, die uns die Welt licht und farbig licht erscheinen läßt und dadurch so schön, daß wir sie Kosmos, Schmuck nennen. Aber auch die wichtigste Sinnesauffassung ist die Gesichtswahrnehmung, zunächst dadurch, daß sie die größte Klarheit mit sich führt. Die Gesichtsbilder sind die deutlichsten und nachdrücklichsten — auch das Gehörte ist noch sehr deutlich und bestimmt, doch sind es die Phantasmata davon in der Erinnerung nicht mehr auf die Art wie die von den Gesichtseindrücken — Gesichts- und Gehörphantasmata kommen im Traume vor, die letzten wiederum unvergleichlich schwächer als die ersten — von den übrigen Sinneswahrnehmungen ist sowohl die Fähigkeit, den Eindruck in der Erinnerung sich einigermaßen deutlich sinnlich vorzustellen wie auch ihre Träumbarkeit eine untergeordnete, ja Geruch und Geschmack dürften überhaupt kaum von irgend Jemandem geträumt werden. Abgesehen aber von der bei weitem größten sinnlichen Klarheit gesehener Wahrnehmungsbilder, wodurch allein ihnen schon die bedeutendste Rolle in der Leitung unsrer Praxis zufällt, davon abgesehen sind sie auch noch dadurch die wichtigsten, daß sie uns in den allerzahlreichsten Fällen Eindrücke von den Dingen gewähren, noch bevor wir Eindrücke von ihnen durch die übrigen Sinne, oder indem sie uns Eindrücke von denjenigen Dingen gewähren, die wir durch die übrigen Sinne gar nicht auffassen können. Daß unsre Welt uns so groß und unendlich ist, das hängt, ebenso wie die Klarheit, mit welcher sich uns die Welt der Dinge darstellt, und ihre Schönheit, das Alles hängt an diesem Einen Sinne des Gesichts, womit wir weithin überall, womit wir über unsre Erde und über unser Sonnensystem hinausdringen, während alle die übrigen Sinne uns nur von den Dingen der Nähe Kenntnis bringen. —

Der Vorstellungen oder Dinge werden wir uns als außer unsrem Denken im Nebeneinander vorhandener anschaulicher ausgedehnter Objekte dieses Denkens durch das Denken bewußt.

Zu den Dingen gehört natürlich vor allem unsre eigne dingliche Existenz, worin wir uns der Grunderfahrung bewußt werden. Wenn ich sage: die Grunderfahrung ist unser Leben — so heißt das also: unser Leben ist dasjenige, was uns, nach der Verschiedenheit der Sinnesorgane in der fünffachen Modifikation des Fühlens, verbunden mit dinglichen Vorstellungen, auf die wir unser Fühlen ursächlich beziehen, durch das Denken zum Bewußtsein kommt.

2. Die Dinge und das Denken.

Wir unterscheiden die Dinge und das Denken als vollkommen Zweierlei, wovon keines mit dem andern etwas gemein hat — so wie die verschiedenartigen Wahrnehmungen der einzelnen Sinne nichts untereinander gemein haben, spezifisch sind, wir nicht mit den Augen hören, nicht mit den Ohren sehen können, mit jeglichem Sinne nur Einen Weltteil unsrer Welt auffassen.

Dem Denken kommt keine Eigenschaft des Dinglichen zu, dem Dinglichen keine des Denkens, und das eine wie das andere bleibt in sich selbst abgeschlossen, jedes ohne Beziehung auf das andere; die Gedanken haben nur untereinander, und ebenso haben die Dinge nur untereinander einen Kausalzusammenhang, mit Spinozas wundervoller Deutlichkeit zu reden: „Ein Gedanke wird durch einen andern Gedanken begrenzt; dagegen wird ein Körper nicht durch einen Gedanken, noch ein Gedanke durch einen Körper begrenzt.“

Wir unterscheiden die anschaulichen ausgedehnten Vorstellungsbilder oder Dinge als dasjenige, was gedacht wird, von dem unausgedehnten, formalen Denken, welches sie denkt — Denken nach der weiten Bedeutung genommen, die dem Worte Denken von rechts wegen zukommt und ihm zurückgegeben werden muß, wovon nun, soviel davon an dieser Stelle nötig ist, gesagt werden soll.

3. Die drei Spezifikationen des Denkens.

Nicht allein nämlich das begriffliche Denken muß Denken genannt werden: Denken ist alles, was gedacht wird, wie es auch gedacht werde, d. h. alles, was uns bewußt wird, wie es uns auch bewußt werde. Das Erste ist, daß uns, in der Form des Denkens, Vorstellungsbilder bewußt werden — immer natürlich verbunden mit Sensationen: denn Beides miteinander ist das, was wir Dinge

nennen; man weiß von nun an wie es gemeint ist, auch wenn nur von Vorstellungen gesprochen wird — das Erste also ist, daß uns in der Form des Denkens Vorstellungen bewußt werden, d. h. eigentlich, wie oben näher bestimmt worden ist, gewisse Verschmelzungsprodukte von Vorstellungen der verschiedenen Sinne, zu einer einheitlichen Vorstellung verbunden. Das Zweite ist die weitere und immer weiter geführte Verschmelzung und das weitere Inbeziehungsetzen der einheitlichen Einzelvorstellungen, zunächst nach ihrer Ähnlichkeit zur Verbindung von Gattungsvorstellungen, zu Begriffen und ferner zur Verbindung der Begriffe in Urteilen und Schlüssen, also zum abstrakten Denken, der ebenfalls lediglich formalen Tätigkeit des Verbindens, Zerlegens, Vergleichens und der Verschmelzung zu Gedanken und Gedankenzusammenhängen. Auch schon unser einfaches Denken der anschaulichen Vorstellungsbilder ist also ein Denken. Daß wir uns ihrer als eines außerhalb unsres Bewußtseins Vorhandenen, als eines Wirklichen, bewußt werden, dieses Bewußtwerden ist ein Denken. Wir werden uns bewußt lediglich durch das Denken. Ich gebrauche also, wie man schon sieht, das Wort Denken in einem weiteren Sinne als gewöhnlich, ich gebrauche es aber in einem noch weiteren Sinne, im allerweitesten Sinne. Ich habe es schon gesagt: für Alles was uns bewußt wird. Denn Alles, was uns bewußt wird, wird uns durch das Denken bewußt, wird gedacht. Nicht allein abstrakte Gedanken von Vorstellungen werden gedacht: auch das Fühlen wird gedacht, mit welchem verbunden uns die Vorstellungen zum Bewußtsein kommen; auch das Wollen wird gedacht. Und damit haben wir die drei Spezifikationen des Denkens, die wir alle drei als Denken anerkennen müssen, wenn wir wirklich das Denken, wie es gehörig ist, als identisch mit dem Bewußtsein nach seinem ganzen Umfange verstehen wollen. Die drei Spezifikationen des Denkens im praktischen Verstande sind:

1. das Bewußtsein von den Vorstellungsbildern oder Dingen, zusammenfallend mit unsrem Fühlen;
2. das Bewußtsein des abstrakt begrifflichen Denkens der Dinge, d. i. unser Wissen oder dasjenige, was gewöhnlich im engeren Sinne „Denken“ genannt wird;
3. das Bewußtsein des Wollens.

Diese drei Spezifikationen des Denkens finden sich in Wahrheit immer miteinander verknüpft, sie bilden zusammen die

Einheit des praktischen Verstandes und werden uns späterhin, recht betrachtet, über seine eigentliche Bedeutung aufklären. Über dies Alles im letzten Teile des praktischen Verstandes, wo über seine Natur und Bedeutung gesprochen wird, das Bestimmtere. Zunächst, da wir uns nach diesen Prolegomena zunächst der Bewegungslehre zuwenden, haben wir es mit dem Bewußtsein des Wollens noch gar nicht zu tun sondern nur mit unsrer Grunderfahrung, mit unsrem Denken der Dinge und mit unsrem Wissen, d. h. mit unsrem abstrakt begrifflichen Denken der Dinge. Wir betrachten hier noch nicht nach seiner Natur und Bedeutung das Ganze des praktischen Verstandes oder das menschliche Leben, welches unsre dingliche Existenz ausmacht, die wir, zum Unterschiede von allen übrigen von uns gedachten Dingen, in der dreifachen Modifikation des Denkens: des Fühlens, Wissens, Wollens haben, während wir alle die übrigen Dinge nur, mittelst des Fühlens in unsrer dinglichen Existenz, als Vorstellungen haben und in dem in Beziehung setzenden abstrakten Denken des Wissens und der Wissenschaft. Wir haben es hier nur mit dem Allgemeinen unsrer Weltanschauung und mit unsrer Wissenschaft zu tun, nämlich mit unsrem Denken der anschaulichen Vorstellungsbilder oder der Grunderfahrung in Hinsicht auf das abstrakt begriffliche Denken von ihm, hauptsächlich mit den Denkgesetzen, vor allem mit dem höchsten Denkgrundgesetze. Die Abstraktionen der Denkgesetze und die Grunderfahrung gehören beide zusammen, weil, wovon wir bald verständlicher sprechen werden, die Grunderfahrung erst durch die Abstraktionen der Denkgesetze geklärt und erklärt wird.

4. Daß wir in der Grunderfahrung Dinge denken, geschieht durch die Affektion unsrer Sinne.

Unser Bewußtsein von anschaulichen Vorstellungsbildern ist also ebenfalls schon ein Denken, das erste Denken. Aber wohlverstanden: das Bewußtsein davon ist ein Denken; dieses lediglich formale Bewußtsein von den anschaulichen ausgedehnten Vorstellungsbildern, die als außerhalb des Denkens im Nebeneinander sich darstellen und dasjenige sind, was gedacht wird. Sie sind durchaus isoliert zu halten von dem Denken, welches sie denkt. Die anschaulichen Vorstellungsbilder selbst sind kein Denken, sie sind die gedachten, für das Denken un-

mittelbar vorhandenen Tatsachen der Erfahrung. Sie entwickeln sich mit den physisch-physiologischen Prozessen, welche in unsrer dinglichen Existenz vor sich gehen, durch Affektion derselben, durch Affektion der Sinne. Sie sind sinnliche Wahrnehmungen von unsrer eignen dinglichen Existenz und von anderen dinglichen Existenzen, mit denen die unsrige in Wechselwirkung steht. Daher eben keine Vorstellung in uns möglich ist, ohne daß sie mit einer Empfindung, mit einem Fühlen verbunden auftritt, wenn auch nur mit einem Fühlen von minimalem Grade; Vorstellung ist zugleich mit dem Fühlen und unzertrennlich vom Fühlen: weil es unsre Sinnenaffektion, die Affektion unsrer fühlenden dinglichen Existenz ist, die da zugleich mit dem Fühlen die Vorstellung für das Denken produziert. Die anschaulichen Vorstellungen sind, wie schon gesagt, dasjenige, worauf wir unser Fühlen ursächlich beziehen und dem wir, als außer dem Denken Vorgestelltem, die Fähigkeit und die Eigenschaften des Wirkung Erleidens und des Bewirkens, d. h. eine Wirklichkeit zuschreiben, und zwar eine Wirklichkeit je nach unsrer qualitativen, d. h. fühlenden Sinnesauffassung und je nach der Verbindung unsrer spezifischen Sinnesauffassungen, oder mit andern Worten: je nach der Verschmelzung zu einer einheitlichen Einzelvorstellung, wie dieselbe durch die dabei zusammenwirkenden Auffassungen auf den Tastaturen der verschiedenen Sinne (von denen ein jeder Etwas von seinem Weltteile auffaßt) zustande kommt. Was wir ein Ding nennen ist eine notwendig verbundene Einheit von Bewirktwerden und Bewirken — notwendig verbunden nach der Verbindung unsrer spezifischen Sinnesauffassungen in der Organisation unsrer Sinneserfahrung.

5. Die Dinge unsrer Grunderfahrung sind die einzigen Objekte alles Denkens. Von den Begriffen, hauptsächlich davon: daß sie nicht ein unanschauliches Denken seien, sondern ebenfalls gedachter anschaulicher Inhalt von Dingen.

Die anschaulichen Vorstellungen sind verschieden vom Denken, vom formalen Denken, sie sind, als ein unmittelbar vorhandenes (oder wie man im gewöhnlichen, von Kant sich herschreibenden, miserablen Sprachgebrauche sagt: gegebenes) Material und als das einzige vorhandene Material, die Objekte

dieses gesamten Denkens. Sie sind die Vorstellungen für das Denken, sie finden sich vor das Denken gestellt als die Wirklichkeiten, worauf wir unser Fühlen beziehen, weswegen wir ihnen je nach dem durch sie bewirkten verschiedenen Fühlen verschiedene Wirklichkeit zuschreiben. Das Denken hat sie vor sich, entweder in der unmittelbaren Anschauung durch die Sinne oder in der Erinnerung.

Nur diese anschaulichen Vorstellungsbilder oder Dinge und dinglichen Vorgänge sind das im praktischen Verstande Denkbare, d. h. also, sie sind das Einzige, was den Inhalt dieses Denkens ausmacht, — den Inhalt sowohl des ersten und einfachsten Denkens, des Bewußtwerdens vom Vorhandensein der anschaulichen Vorstellungen oder Dinge, wie auch des Bewußtseins von solchen in der Erinnerung, und ganz ebenso auch des abstrakten Denkens, nämlich des begrifflichen Inbeziehungsetzens der erinnerbaren Vorstellungen.

Daß auch die Begriffe nur in und vermöge der Erinnerung gedacht werden, ist wahr, doch muß ich gegen die gewöhnliche Meinung auftreten, der zufolge die Begriffe durch die Erinnerung zustande kommen, aus der Erfahrung von anschaulichen Dingen abstrahiert sein sollen. Ich sage aber: weder sind die Begriffe aus den Anschauungen von Dingen abstrahiert noch sind umgekehrt die Begriffe das Erste, wovon ausgehend die Anschauungen von Dingen gefunden würden, sondern die Begriffe und die Anschauungen von Dingen sind beide zugleich vorhanden und beide notwendig, damit das Eine Denken zustande komme; die Begriffe und die Anschauungen von Dingen sind einander auch nicht entgegengesetzt wie Nichtanschauung und Anschauung, — auch die Begriffe sind Anschauungen. Die Anschauungen von Dingen werden in erinnerbaren begrifflichen Anschauungen gedacht und sind nichts ohne diese, so wie die Begriffe nichts sind ohne die Anschauungen von Dingen. Obwohl ich, wie man sieht, unter Begriffen etwas anderes verstehe wie die Scholastiker (da bei mir die Begriffe anschaulich sind), so kann ich doch das hier Gemeinte nicht besser ausdrücken als in ihrer Terminologie, indem ich sage: die Universalien, die Begriffe von den Gattungen und Arten, sind nicht vor der Erfahrung von den Dingen (universalia ante rem) und sind auch nicht nach denselben, von ihnen erst abgezogen (universalia post rem), sondern sie sind mit der Erfahrung von Dingen vorhanden (universalia in re).

Woher aber diese Begriffe und Abstraktionen, in denen die Anschauungen von Dingen gedacht werden, wenn sie doch nicht aus unsrer Erfahrung von ihnen herstammen und, obwohl sie in der Erinnerung gedacht werden, doch keineswegs Erinnerungen unserer Sinnenerfahrung sind? — das ist die Hauptfrage im praktischen Verstande, der wir, als Frage, noch oft begegnen werden. Doch kann die Auflösung dieser Frage erst am Ende der ganzen Betrachtung über den praktischen Verstand vorkommen. Hier gilt es nur, anzugeben, wie das abstrakte Denken beschaffen ist, nicht aber, nach der gewöhnlichen Rede, wie es gebildet werde. Es wird nicht aus der Sinnenerfahrung von anschaulichen Vorstellungen gebildet, obwohl man sichs klar machen kann, wie es beschaffen ist, indem man es so vorstellt, als bilde es sich aus unsrer Sinnenerfahrung von Dingen. In Wahrheit aber gibt dies keine Antwort auf die Frage nach der Herkunft der Begriffe, wenn so gesagt wird, daß sie aus unsrer Erfahrung abstrahiert würden, durch Verarbeitung derselben zustande gebracht würden —: sie entwickeln sich nur an unsrer Erfahrung zum Bewußtsein — weiter kann ich vorläufig nichts sagen. Daß man wisse, wie die Begriffe sich bilden, indem man doch in Wahrheit nur angibt, woran sie zum Bewußtsein erweckt werden und wie sie beschaffen sind, und daß man sagt, sie entstehen durch Abstraktion aus unsrer Erfahrung, statt zu sagen: sie bestehen in der Abstraktion von unsrer Erfahrung, (womit übrigens ohnehin nur das Eine, nur das negative Moment hervorgehoben ist, zu welchem noch das positive der Reflexion hinzugenommen werden muß), das ist der Eine Hauptirrtum über die Begriffe, gegen den ich mich hier also nur allgemein wende, während der positive Aufschluß darüber erst gegen das Ende dieses Bandes möglich ist.

Dagegen werde ich hier den zweiten Hauptirrtum über die Begriffe: daß sie eine vollkommene Abstraktion und also, im Gegensatze zu dem Anschaulichen der Erfahrungsvorstellungen, unanschaulich seien, nach seiner Absurdität aufdecken, ja er deckt sich so von selber vor uns auf, indem wir die Beschaffenheit der Begriffe entwickeln. Am deutlichsten tritt uns jener allgemeine Irrtum bei Kant entgegen, der ihn, wie so manchen andern Irrtum und wie so viele Verkehrtheiten, am allerschärfsten ausgesprochen hat, indem er die Begriffe toto genere verschieden

nennt von den Anschauungen und leer von ihnen, sie diesen durchaus entgegensetzt und noch extra-reine Begriffe anerkennt, die noch extra-leer von Anschauungen und nichts als die bloßen Bedingungen a priori zu möglichen Anschauungen der Erfahrung sein sollen. Wer aber Begriffe für unanschaulich hält, und wer überhaupt meint, daß irgend ein unanschauliches Denken existiere, der hat von vornherein die Möglichkeit verfehlt, wahrhaft denken zu können und über die Natur des Denkens ins Klare zu kommen. Er kann es wohl zu großer Gelehrsamkeit an Wörtern und Wörterbestimmungen bringen und mag mit vielen Schätzen der Einbildung sich reich dünken, aber niemals wird er solcherart zu echten und fruchtbaren Gedanken von wirklichem Inhalte gelangen.

Begriffe, sage ich, in denen die Anschauungen von Dingen gedacht werden, sind ebenfalls anschaulich. Alles Denken ist anschaulich, denn es ist Denken eines Gedachten, alles Gedachte ist Anschauliches; man darf nur nicht das Gedachte mit dem Denken verwechseln. Das Denken, als die Form des Gedachten, ist freilich unanschaulich. Aber die Begriffe sind anschaulich. Das Denken ist die Form für die anschaulichen Begriffe. Das Denken ist in den abstrakten Begriffen nichts an sich selbst, im ganzen praktischen Verstande ist das Denken nichts an sich selbst, es denkt sich nicht selber, so wie nicht das Feuer sich selber brennt, — es ist darum auch unser Denken nicht mit unsrem Denken zu erkennen. Es gibt keine Erkenntnis und keine Kritik des Denkens im eigentlichen Sinne, keine Untersuchung des Denkinstrumentes, wie Kant sie geliefert zu haben glaubte. Er unterscheidet nicht in seiner Kritik das Denkinstrument, das Denken von den gedachten Begriffen, — das ist sehr unkritisch. Das Denkinstrument? — Was rede ich so Grundverkehrtes nach? Da ist kein Denkinstrument, es liegt mit dem Denken denn doch ein wenig tiefer. Es ist keine Kritik des Denkens möglich, aber eine Kritik der Begriffe ist möglich: weil die Begriffe Gedachtes, weil sie Gegenstand des Denkens sind. Wären die Begriffe das Denken selber, so wäre Kritik der Begriffe unmöglich. Das Denken ist nicht sich selber denkend, sondern Anderes denkend, Dinge denkend, nichs als dieses. Kein Denken ohne Anschauung, wie bereits Platon so oft und so eindringlich betont hat, auch Aristoteles (De anima III, 7) betont es. Das muß aber auch nach aller Schärfe festgehalten und muß verstanden werden,

was es heißt: daß wir kein Denken kennen, sondern nur anschaulich Gedachtes, und daß auch die Begriffe anschaulich Gedachtes sind, das heißt es.

Der Begriff, der eben eine Vielheit von Anschauungen unter sich begreift, eine Verschmelzung von Anschauungen oder Vorstellungen, und zwar in der Erinnerung, da die Verschmelzung der Anschauungen nur in der Erinnerung zustande gebracht sein kann, — der Begriff ist also ein Gedachtes in der Erinnerung, ist ein anschaulich Gedachtes, ist nicht selber Denken, oder mit andern Worten: der Begriff als die Einheit einer Vielheit von Vorstellungen fällt durchaus in das Bereich der Vorstellung hinein, und Vorstellung heißt hier immer Vorgestelltes. Man lasse sich nicht verwirren durch die Verwirrung, die im gewöhnlichen Gebrauche des Wortes Vorstellung herrscht, wonach Vorstellung bald ein Vorgestelltes, bald aber die Funktion des Vorstellens bedeutet und im letzten Sinne dasselbe bezeichnet wie Gedanke. Darin liegt das ganz Richtige, daß das Denken nichts Andres ist als ein Denken von Vorstellungen, d. h. von vorgestellten Objekten, und daß dabei alle Funktion dem Vorgestelltwerden zufällt. So ist es in der Tat: das Denken ist keine Funktion eines Instrumentes, es verhält sich, als bloßes Bewußtsein des Vorgestellten, zu diesem wie der Spiegel zu den verschiedenen und wechselnden Bildern, die in ihm reflektiert werden. Insofern ist es also richtig, Vorstellen gleichbedeutend mit Denken zu gebrauchen, wiefern damit ausgedrückt sein soll, daß das Denken nichts andres als Denken der Vorstellungen, des vorgestellten Inhaltes ist, doch darf man dabei nicht das Vorstellen für etwas Selbständiges, unabhängig vom Denken Mögliches halten oder gar mit dem Denken selber verwechseln. „Ich kann mir das vorstellen; ich kann mir das nicht vorstellen“ heißt immer: „Ich kann mir ein solches Vorgestelltes denken; ich kann es mir nicht denken.“ Und auch der Begriff und alles Abstrakte ist also ein Vorgestelltes, welches gedacht wird, die Begriffe sind Inhalt des Denkens. Das, was man gewöhnlich abstraktes Denken nennt, müßte eigentlich Denken des Abstrakten genannt werden.

Nun aber zur genaueren Untersuchung über die Beschaffenheit der Begriffe, die wir also als ein Gedachtes in der Erinnerung bezeichnet haben. Welch ein Gedachtes es sei, daß es nämlich bestehe, nicht etwa in einer vollkommenen Abstraktion von

allen anschaulichen Vorstellungen, so daß die Begriffe ein unanschauliches Denken wären, sondern in einer Abstraktion von den vielen Merkmalsvorstellungen und in der Reflexion auf besondere, und zwar auf die Merkmale von Ähnlichkeit und Wesentlichkeit, welche die Vorstellungsallgemeinheit in den Begriffen bilden, — das wollen wir nun auf unsre Weise erläutern. Unsre Betrachtung der Begriffe, besonders in Rücksicht auf ihren anschaulichen Erfahrungsinhalt, ist hochwichtig an sich selbst, und wird sich uns später als erster Schritt zu einer Erkenntnis von ungeheurer Tragweite herausstellen.

Abstraktion und Reflexion in den Begriffen.

Der Verstand kennt in Wahrheit gar keine vollkommene Abstraktion von den Dingen, weil er niemals Denken seiner selbst, Denken in sich selbst sondern immer nur Denken der Dinge ist. Mit dem Worte „Abstraktion" bezeichnen wir daher keineswegs das Richtige, wenn wir nicht eine nähere Bestimmung hinzufügen, nämlich diese: daß es sich nicht um eine vollkommene sondern um eine unvollkommene Abstraktion handelt, genauer um eine Abstraktion einerseits und um eine Reflexion andrerseits.

Abstrahieren heißt: sich abziehen, abstrahere animum, sich wegwenden von den Dingen. Durch eine eigentliche Abstraktion nun, d. h. durch ein vollkommenes mit dem Denken Sichabwenden von den Dingen vermöchten wir wahrlich nicht die Dinge zu denken; dabei würden sie ja gänzlich aus dem Bewußtsein verloren gehen. Vielmehr ist das begriffliche Denken des praktischen Verstandes die Fähigkeit: von dem Concretum, d. i. von dem Ganzen, von der verschmolzenen und in sich verwachsenen Vorstellung zu abstrahieren und besondere Teile, besondere Merkmale herauszuheben, um auf diese die Aufmerksamkeit und die Arbeit des Denkens zu richten. Natürlich nur im Denken der Erinnerung vollzieht sich diese Isolierung: in der Wirklichkeit ist nichts isoliert, da sind alle die Vorstellungen in Einem, ja sie sind allesamt Ein endloses Kontinuum. Mit anschaulicher Schönheit sagt Herder: „Der Mensch beweist Reflexion, wenn die Kraft seiner Seele so frei wirkt, daß sie in dem ganzen Ozean von Empfindungen, der sie durch alle Sinne durchrauscht, Eine Welle, wenn ich so sagen darf, absondern, sie anhalten, die Aufmerksam-

keit auf sie richten und sich bewußt sein kann, daß sie aufmerke. Er beweist Reflexion, wenn er aus dem ganzen schwebenden Traum der Bilder, die seine Sinne vorbeistreichen, sich in ein Moment des Wachens sammeln, auf Einem Bilde freiwillig verweilen, es in helle ruhigere Obacht nehmen und sich Merkmale absondern kann, daß dies der Gegenstand und kein anderer sei. Er beweist also Reflexion, wenn er nicht bloß alle Eigenschaften lebhaft oder klar erkennen, sondern Eine oder mehrere als unterscheidende Eigenschaften bei sich anerkennen kann. Der Mensch sieht z. B. ein Lamm. Es geht als Bild sein Auge vorbei: ihm wie keinem anderen Tiere. Nicht wie dem hungrigen, witternden Wolfe; nicht wie dem blutleckenden Löwen — die wittern und schmecken schon im Geiste: die Sinnlichkeit hat sie überwältigt, der Instinkt wirft sie darüber her. . . . Sobald der Mensch in das Bedürfnis kommt, das Schaf kennen zu lernen, so stört ihn kein Instinkt; so reißt ihn kein Sinn auf dasselbe zu nahe hin oder davon ab: es steht da, ganz wie es sich seinen Sinnen äußert, weiß, sanft, wollicht — seine besonnen sich übende Seele sucht ein Merkmal; das Schaf blökt, sie hat ein Merkmal gefunden: der innere Sinn wirkt. Dies Blöken, das ihr den stärksten Eindruck macht, das sich von allen andern Eigenschaften des Beschauens und Betastens losriß, hervorsprang, am tiefsten eindrang, bleibt ihr. Das Schaf kommt wieder. Weiß, sanft, wollicht — sie sieht, tastet, besinnt sich, sucht Merkmale — es blökt und nun erkennt sie's wieder. Du bist das Blökende! fühlt sie innerlich, sie hat es menschlich erkannt, da sie es deutlich, das ist mit einem Merkmale, erkannte und nannte."

Dieses Achten auf das Merkmal, auf die besondere Vorstellungseigentümlichkeit ist ebenso entscheidend wie das Isolieren aus dem Vorstellungsganzen. Abstrahieren besagt also etwas Falsches, wenn wir es wörtlich nehmen, nämlich als ein völliges Sichwegwenden von den Dingen; und es sagt auch dann nur erst die Hälfte, wenn wir es verstanden haben als ein Sichwegwenden vom Ganzen der Vorstellung. Es ist beim Begriffe zu tun um Abstraktion und Reflexion, um ein Wegsehen vom Ganzen und zugleich um ein Hinsehen auf das Einzelne. Abstrahieren heißt trennen um zu verbinden, scheiden um zu vergleichen und zu unterscheiden. Allerdings ist dabei das Zerlegen des Vorstellungsganzen in Teile das erste und wichtigste. Denn ohne dieses kommt auch keine Aufmerksamkeit auf das Be-

sondere, kommt überhaupt keinerlei Denkarbeit zustande. Durch Unterscheidung des Vielen wird Orientierung und Praxis möglich in einer Welt, in der wir unsern Körper und andere Körper als einzelne Dinge denken müssen. Die einzelnen Vorstellungen werden untereinander nach ihren Wahlverwandtschaften, Verschiedenheiten, Gegensätzlichkeiten wiederum verbunden, verglichen usw. An jeder Einzelheit kann natürlich der Prozeß der Trennung von neuem vollzogen werden und so fort ins Unendliche; denn dem Denken des Vielen ist keine Grenze gesetzt: immer neue Zerteilungen sind möglich, die Welt wird immer größer — durch die Findung der X-Strahlen, durch jede Auflösung eines Nebelfleckens in Sterne, durch die mikroskopische Entdeckung der Bakterien, durch jede mikroskopische Entdeckung. Das Mikroskop zeigt uns Etwas von Dem in der Sinnenerfahrung, was unsrem Denken wesentlich ist: die Welt der Dinge endlos zu denken. Das Mikroskop zeigt uns ja nicht in Wahrheit das Kleine groß, sondern in Wahrheit zeigt es uns die Relativität unsrer Sinnenauffassung von Klein und Groß und weist uns auch da noch Dinge nach, wo unsrer Sinnenerfahrung keine mehr erscheinen, und bestätigt damit also die Richtigkeit unsres Denkens von der Grenzenlosigkeit der dinglichen Existenz.

Wir können in Gedanken endlos neue Teilungen vornehmen, und jede neue Teilvorstellung wird sofort mit anderen verknüpft. Immer aber bleibt das Denken auf einen Vorstellungsinhalt gerichtet, es ist immer ein Denken von Vorstellungen in der Erinnerung, es ist immer ein Trennen und Verbinden der Vorstellungen, niemals ist es ein völliges Sichabwenden von aller Vorstellung, derartig, daß nur noch ein leeres Denken bliebe. Es gibt kein Denken leer von den Objekten des Dinglichen. Was wir Abstrahieren nennen, ist ein Aufmerksamsein auf diejenigen Vorstellungselemente, die im Denken selbständig verwertet werden sollen, wobei von den übrigen Vorstellungselementen abstrahiert wird. Bei den Allgemeinbegriffen „Schaf“, „Stein“, „Dreieck“ lasse ich alle Verschiedenheiten der einzelnen Schafe usw. bei Seite und denke nur die Ähnlichkeitsmerkmale, welche die Schafe usw. untereinander gemein haben. Die Allgemeinbegriffe sind keine völligen Abstraktionen, da in ihnen das Zusammen, das Zugleich des Denkens mit der Vorstellung nicht übersehen werden kann; auf unsrem Standpunkte müssen wir die praktische Unterscheidung zwischen Konkret und Abstrakt,

wonach Konkret das Anschauliche, das Individuum, Abstrakt das Unanschauliche des Merkmals bezeichnet, fallen lassen. Die Merkmale sind so gut Vorstellungen wie die Individuen. Würden, bei vollkommener Abstraktion, alle Merkmale im Denken fehlen, so wären alle Begriffe, wenn sie dann im Denken sein könnten, einander gleich, so wäre kein Unterschied zwischen dem Begriffe „Schaf" und dem Begriffe „Stein" und dem Begriffe „Dreieck". Es wären dann aber überhaupt die Dinge nicht denkbar. In vollkommener Abstraktion Begriffe von Dingen denken — das ist ein kontradiktorischer Widerspruch, denn es bedeutet: die Dinge derartig in den Gedanken haben, daß sie nicht darin sind. Irgend ein anschauliches Vorstellungsbild ist stets Gegenstand des Denkens. In einzelnen Fällen sind wir, bei feinerer Selbstbeobachtung imstande, diesen Zusammenhang wahrzunehmen auch selbst im Denken der feinsten Abstraktionen und dabei sogar die Empfindung und den körperlichen Vorgang geradezu zu spüren. Als Beispiel möge eine Beobachtung dienen, die ich an mir selbst und an vielen Anderen bestätigt fand: daß nämlich, sobald man an einen Kreis denkt, in den Augen eine der Kreisfigur entsprechende Bewegung vor sich gehe. Der Leser versäume nicht, selber die Probe zu machen. Es sei auch noch, für das Zusammen von Vorstellen und Fühlen, daran erinnert, daß in Extasen und in gewissen Fieberphantasien (von Belladonna) alle Vorstellungen für tatsächlich Empfundenes gelten. Vielleicht wäre hierher zu ziehen auch jenes seltsame Verhältnis Makariens (aus Wilhelm Meisters Wanderjahren) zum Sonnensystem, „welches man auszusprechen kaum wagen darf?"

Das über die Unzertrennlichkeit von Denken und Vorstellen und über die Anschaulichkeit der Begriffe Gesagte gilt in vollem Maße auch von den sogenannten ganz immateriellen Begriffen. Die am meisten immateriell zu sein scheinen, führen immer noch eine materiell anschauliche Vorstellung mit sich, sowie die Wörter, durch welche sie ausgedrückt werden, ursprünglich nur konkrete Anschauungen, d. h. Vorstellungen bezeichneten. Wir kennen noch die Herkunft vieler abstrakter Nomina; sie waren Sammelnamen, so wie z. B. das Wort Humanitas eigentlich nichts anderes bedeutet als „Alle Menschen": die sehr verworrene, aber doch noch konkrete Vorstellung von allen Menschen, von dem ganzen Menschengeschlechte, das etwas gemein-

sam hat, haben soll, wird immer noch mit vorgestellt in dem Begriffe „Humanität". Und so auch in allen andern Fällen, mit allen andern immateriellen Begriffen, — es flog kein Vogel je so hoch, er setzte sich wiederum auf die Erde. In allen Fällen ist die dingliche Vorstellung Anfang, Ziel und Ende. Das einfachste Denken ist die verdeutlichte Wiederholung der Vorstellungen, das komplizierteste abstrakte Denken hat die Vorstellungen in der verblaßtesten Form, gleichsam im Hintergrunde der Erinnerung. Ohne solche Erinnerung gar kein eigentlich denkendes Bewußtsein; und je lebhafter und schärfer dieses Erinnerungsvermögen, desto originaler und richtiger, entschiedener, sauberer das Denken. Denn Denken ist immer: Denken der Vorstellungen, der Sinnesdata, und begriffliches Denken ist Denken der Sinnesdata in der Erinnerung.

Es wäre ein Leichtes, von hier aus auf die Verkehrtheit in der Auffassung vom begrifflichen Denken zu gelangen, derzufolge das begriffliche Denken als etwas durchaus Selbständiges, eine Erkenntnis mit sich führen soll, womit in das Wesen der Dinge eingedrungen wird, und hier das Verkehrte dieser Auffassung zu entwickeln. Doch soll auch dies für eine spätere Gelegenheit vorbehalten bleiben, wo wir uns für das Verständnis des Verkehrten in dieser Auffassung auch noch von andern Seiten her vorbereitet finden werden, und wo wir dagegen das Richtige darlegen können. Wer das Richtige aufstellt, der hat damit am besten das Verkehrte abgetan. „Es hilft nichts zum Sehen," sagt Pestalozzi, „die Nacht zu beschreiben und die schwarze Farbe ihrer Schatten zu malen: nur wenn du das Licht anzündest, kannst du zeigen, was die Nacht war, und nur wenn du den Staaren stichst, was die Blindheit gewesen." Hier ist es genug, allgemein zu betonen, daß das begriffliche Denken, weit entfernt davon, eine Erkenntnis zu den dinglichen Vorstellungen hinzuzubringen, lediglich die Fähigkeit ist: die dinglichen Vorstellungen in ein einheitliches Bewußtsein zu bringen, die Anschauungen des Einzelnen in den Anschauungen des Allgemeinen zu denken. Wir müssen sagen (und darin liegt Alles eingeschlossen, was noch weiterhin über den Unterschied zwischen den Begriffen und den Vorstellungen zu sagen sein wird): die Begriffe unterscheiden sich von den Vorstellungen nur dadurch, daß sie diesen gegenüber, die ein Denken der Anschauung von Einzeldingen sind, entweder unmittelbar angeschaut oder mittelbar in der Erinnerung ange-

schaut, — daß dagegen die Begriffe ein Denken von allgemeiner Anschauung sind, worin die besonderen Anschauungen gedacht werden. Insofern sind die Begriffe das Eine, die Vorstellungen das Andere, insofern sind sie voneinander verschieden. Doch werden sie übrigens immer nur im Miteinander gedacht, es ist kein selbständig Existieren und Warten und Zueinanderkommen. Der Begriff existiert nur in der Anwendung auf die Vorstellungen: dem scharfsinnigsten Denker vermöchte eine klassische begriffliche Definition keinen „Begriff" beizubringen, wenn er nicht die anschauliche Vorstellung dazu in sich trüge. Und ebenso wenig existiert die Vorstellung für sich allein, ohne daß sie im Begriffe gedacht würde; die Vorstellung ist nicht etwas für sich, was auf das begriffliche Denken lauert wie die Jungfer auf die Verbindung mit dem Manne, „auf daß sie Eines Fleisches werden". Vorstellung und Begriff sind die unzertrennlichen Verschiedenen — verschieden aber nicht darin, daß sie in Hinsicht der Anschaulichkeit und Nichtanschaulichkeit einander entgegengesetzt sind, sondern darin, daß sie dies sind in Hinsicht der Besonderheit und Allgemeinheit des Anschaulichen.

Alle Unklarheit und aller Irrtum über Vorstellung und Begriff rührt daher, weil man über der Verschiedenheit zwischen Begriff und Vorstellung die Unzertrennlichkeit beider außer Acht läßt.

Stilpon behauptete subtil: wer sagt: „der Mensch", der sagt, keinen, denn er nennt weder diesen noch jenen, oder warum sollte er einen vor dem andern nennen? also auch diesen nicht. Ebenso: Kraut ist nicht das, was du mir zeigst, denn Kraut war schon vor zehntausend Jahren, also ist dieses nicht Kraut. Die Alten sagten deswegen vom Stilpon, er habe die Gattungen aufgehoben; man kann aber solche Dialektik auch umgekehrt so auslegen (wie Hegel tut), daß damit gemeint sei: nur die Gattung, nur das Allgemeine könne ausgesagt werden. Beides ist richtig, und beides ist falsch. Beim ersten sieht man einseitig auf die Vorstellung (dieser bestimmte Mensch, dieses bestimmte Kraut), beim andern einseitig auf den Begriff (auf den Begriff Mensch, den Begriff Kraut). Die Lösung der Verwirrung und die Wahrheit ist eben dies: der Begriff ist etwas andres wie die Vorstellung, nämlich der Begriff ist immer das Allgemeine, die Gattung: die Vorstellung ist immer das Besondere, Konkrete, Einzelne; denn die Vorstellung ist, als Vorstellung, ein Ganzes vor dem Denken,

das nicht weiter zerlegt wird (dieser bestimmte Mensch, dieses bestimmte Kraut). Der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, das ist der Unterschied zwischen dem Begriff und der Vorstellung, die aber immer unzertrennlich verbunden sind. Es läßt sich das gar nicht mit Wahrheit sagen: nur die Gattung ist das Richtige des Denkens oder: nur das Einzelding ist das Richtige des Denkens. Das Richtige des Denkens ist das Denken des Einzeldinges im Begriff, wodurch erst das Denken zum eigentlich vernünftigen Denken wird. Singulare sentitur, universale intelligitur. Der Begriff ist das Allgemeine der Gattung, das eben darum auf alle Individuen der Gattung paßt, der Begriff umfaßt alle wirklich gewesenen, alle wirklich bestehenden, alle wirklich zukünftigen und sogar alle möglichen Individuen der Gattung nach den wesentlichen Merkmalen der Gattungsähnlichkeit, er ist aber immer hingewandt auf die konkrete Vorstellung, die nur in dem Allgemeinen der wesentlichen Gattungsähnlichkeit gedacht werden kann.

Allgemeinheit der Begriffe.

Je besser es uns gelingt, dieses Allgemeine der wesentlichen Gattungsähnlichkeit zu bestimmen, desto besser werden wir uns über die Natur des Begriffes aufgeklärt finden. Bleiben wir zunächst aber noch bei der Allgemeinheit der Begriffe überhaupt, um uns noch klarer zu machen, daß, was man Allgemeinheiten des Denkens nennt, in der Tat konkrete Vorstellungsallgemeinheiten sind, einzelne Vorstellungen, im Denken nach ihrer Ähnlichkeit verschmolzen, daß in den Begriffen mehrere anschauliche Vorstellungen zusammengedacht, b e g r i f f e n gedacht werden, wozu durch den abstrakten Begriff nichts Neues hinzukommt. Das sammelnde Begreifen der Vorstellungen in Begriffen ist das Wesentliche des vernünftigen Denkens. Das begriffliche Denken ist gleichbedeutend mit Vernunft, Logos. Logos bedeutet ursprünglich dasselbe wie Begriff: Logos heißt Sammlung (λεγειν, legere, daher noch καταλογος, collectio) d. i. Sammlung der Vorstellungen. Nichts als Vorstellungen sind darin enthalten. So wie Rechnen nur ist mit Zahlen, so ist Denken nur mit Vorstellungen; dort nichts als Synthese und Analyse der endlosen Zahlen, hier der endlosen Vorstellungen — unanschauliches Denken, das wäre wie Rechnen ohne Zahlen; das Denken ist geradezu

selbst ein Rechnen mit Vorstellungen, ein Addieren und Subtrahieren, Multiplizieren und Dividieren*).

Der Begriff ist zunächst ein Addieren, ein Begreifen, d. i. ein Sammeln von Vorstellungen. Wenn einmal das Wau-Wau seines Hektors für die Aufmerksamkeit des Kindes genügend fixiert worden ist und es auch auf das Wau-Wau anderer Tiere zu achten beginnt, so hat dieses Kind den allgemeinen Begriff, für welchen wir die Bezeichnung Hund anwenden, so ist in dem Kinde dieser abstrakte Begriff an einer entsprechenden Vorstellung zum Bewußtsein erweckt worden. Auch wenn das Kind schon gehört hat, daß der Hektor ein Hund sei, so bedeutet ihm natürlich das Wort Hund noch nichts. Es wird andere Hunde nicht sobald als Hunde bezeichnen. Aber nach seinem Hektor**), zunächst nach der Ähnlichkeit mit dem Wau-Wau seines Hektors wird es auch den fremden Hektor erkennen und benennen, — die Kinder benennen noch die Begriffe nach ihren hauptsächlichen Merkmalen. „Wie macht der Hektor, wie macht der Hund? — Wau-Wau!" Der Hund ist der Wau-Wau-Macher, er heißt zunächst der Wau-Wau. Das Bellen ist das Gemeinsame der Hunde, alles Bellen ist von dem Kinde als zusammengehörig erkannt worden, es findet sich in seinem Denken die Erinnerung an alles Bellen, welches es gehört hat, gesammelt, und alles Bellen, welches es künftig hört, wird an diesen Ort der Erinnerung gebracht werden, das Bellen ist begriffen. Es bellen zwar nicht alle Hunde auf die gleiche Weise, und kein Hund bellt jederzeit auf die gleiche Weise, aber dennoch ist Bellen Bellen und läßt sich von allem Übrigen sehr wohl unterscheiden. Alles Bellen ist ähnlich, — dieses Ähnliche gewisser Vorstellungen, die untereinander zu Einer Vorstellung in der Erinnerung verbunden sind, zu einer Vorstellung, worin alle die einzelnen Vorstellungen sich untereinander verwirrt finden, das ist das Allgemeine. Jeder Begriff enthält eine Verwirrung von Vorstellungen untereinander. Verwirrung und gegenseitige Verdunkelung von Vorstellungen — darin besteht das Allgemeine oder die Gattungsähnlichkeit.

---

*) Hobbes de corp. 1,2: Recidit itaque ratiocinatio ad duas operationes animi, additionem et subtractionem.

**) zuweilen behält die Sprache das Nomen proprium als Appellativum bei, so wie wir z. B. noch alle Kaiser nach dem ersten Cäsar benennen.

Von allen Denkern ist es nur der Einzige Spinoza, der hierüber das Richtige auf die klarste Weise auseinandersetzt. Eth. II, 40 Sch. I spricht er über den Ursprung der sogenannten transzendentalen Ausdrücke, wie „das Seiende", „das Ding", „Etwas": „Diese Ausdrücke entstehen daraus, daß der menschliche Körper, weil er beschränkt ist, nicht fähig ist, mehr als eine bestimmte Zahl von Vorstellungen zu gleicher Zeit deutlich in sich zu bilden. Wird diese Zahl überschritten, so fangen diese Vorstellungen an, sich zu verwirren. Wird aber diese Zahl von Vorstellungen, welche der Körper zu gleicher Zeit deutlich in sich zu bilden vermag, erheblich überschritten, so werden alle sich gänzlich untereinander verwirren" — wie eben bei den Vorstellungen vom „Seienden", vom „Dinge", vom „Etwas". „Aus ähnlichen Ursachen sind jene Begriffe entstanden, die man Gattungsbegriffe (Universalbegriffe) nennt, wie „Mensch", „Pferd", „Hund" usw.; nämlich, weil im menschlichen Körper so viel Vorstellungen, z. B. von Menschen, zu gleicher Zeit sich bilden, daß sie die Vorstellungskraft zwar nicht gänzlich, aber doch soweit übersteigen, daß der Verstand die geringen Unterschiede der Einzelnen (wie die Farbe, die Größe usw. eines jeden) und ihre bestimmte Zahl, nicht vorstellen kann, und nur das, worin alle — sofern der Körper von ihnen erregt wird — übereinstimmen, deutlich vorstellt, denn von dieser gemeinschaftlichen Eigenschaft ist der Körper am meisten, nämlich von jedem einzelnen, erregt gewesen. Dies drückt er mit dem Namen „Mensch" aus, und diese Eigenschaft legt er den unendlichen einzelnen Menschen bei; denn die bestimmte Zahl der einzelnen kann er, wie gesagt, nicht vorstellen."

Die Unterscheidung zwischen Universal- und Transzendentalbegriffen kommt hier für uns gar nicht in Betracht, da beide nur nach dem Mehr oder Weniger des Zusammenfassens und daher auch nach dem Mehr oder Weniger der Verworrenheit verschieden sind. Unzweideutig aber ist Spinozas Erklärung, daß die allgemeinen Begriffe nicht als etwas Besonderes, vom Denken der Vorstellungen Verschiedenes aufzufassen seien, sondern als ein Denken von Vorstellungen, die sich untereinander verwirren. Auch dies, daß Gedanke und Vorstellung unzertrennlich sind und daß das Bewußtsein keinen andern Inhalt habe als „seinen Körper und die Vorstellungen von andern Körpern, die sie durch ihn empfängt", hat Niemand klarer ausgesprochen als Spinoza:

Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud*).

Um Beispiele, wodurch die Natur der Begriffe ganz deutlich wird, kann man sich an keinen Besseren wenden als an Platon, der es mit unvergleichlicher Kunst verstanden hat, die Seele während ihrer innerlichen Denkarbeit gleichsam vor uns aufzudecken, dessen Studium aus diesem Grunde besonders dem Anfänger in der Philosophie nicht dringend genug empfohlen werden kann. Platon, der feine Dialektiker, tut in Hinsicht auf die Begriffe dieses, daß er die einzelnen Vorstellungen und Gedanken untereinander verwirrt, verdunkelt, aufhebt: dies und das und wiederum jenes sind einander ähnlich, entgegengesetzt, vernichten sich untereinander, — daraus bleibt, dadurch wird der allgemeine und der immer allgemeinere Begriff. Platon lehrt, wie der Begriff beschaffen ist, indem er ihn vor uns entstehen läßt, — nicht, wie er wirklich entsteht, aber doch, als entstünde er so, als entstünde er durch Konglomeration der konkreten Einzelvorstellungen zur allgemeinen Vorstellung, durch Verwandlung der besonderen Anschauungen in allgemeine Anschauungen der Begriffe und dieser wiederum in höhere Begriffe. Viele der Platonischen Dialoge, die übrigens resultatlos verlaufen, haben keine andre Absicht und keinen andern Inhalt, als diesen Prozeß aufzuzeigen. Trotz der reichhaltigen, manchmal allzu reichhaltigen Beispiele fehlt es aber bei Platon an der strengen Formulierung für die Abstraktionen als ideas confusas, wie wir sie allein bei Spinoza finden, auch nicht wieder bei einem Denker nach ihm. An Einwendungen gegen die Verkehrtheit und gegen den innerlichen Widerspruch in der üblichen Auffassung von den Begriffen hat es aber keineswegs gefehlt. Vortrefflich spricht z. B. Berkeley: „es habe Niemand die Fähigkeit, die Idee eines Dreiecks zu bilden, welches weder schiefwinkelig noch rechtwinkelig, weder gleichseitig noch gleichschenkelig, noch ungleichseitig sondern dieses alles und zugleich auch nichts von diesem sei**)." Nein gewiß

*) Im Vorübergehen sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß man fälschlich Locke als den Urheber der ersten klaren Gedanken über die beschränkte Vorstellungsfähigkeit gleichzeitiger Bewußtseinsinhalte oder die sogenannte Enge des Bewußtseins bezeichnet. Die oben aus Eth. II, 40 angeführten Worte zeigen uns deutlich Spinoza als den eigentlichen Urheber.

**) Berkely, Prinzipien Einl.

nicht, es bleibt immer noch eine bildlich dingliche Vorstellung zurück, in einem jeden bestimmten Begriffe bleiben immer noch bestimmte Vorstellungen gegenwärtig, über die hinaus nicht abstrahiert werden kann, ohne diesen Begriff selbst aufzugeben. Die Begriffe sind, trotzdem sie die Verwirrung der Vorstellungen sind, sogar sehr deutlich dadurch, daß sie, unter Abstraktion von den übrigen Vorstellungen, auf die in Betracht kommenden wesentlichen Vorstellungen der Gattungsähnlichkeit reflektieren, worauf wir im folgenden noch einmal kommen werden.

Das Ähnliche und Wesentliche der Allgemeinheit.

Alles Bisherige, da wir uns in Allem nur mit der Anschaulichkeit in den Begriffen beschäftigt fanden, hat dazu beigetragen, daß wir uns von der Wahrheit der Anschaulichkeit in den Begriffen durchdringen. Dazu wird nun auch noch das Letzte beitragen, was uns noch übrig bleibt, um ganz und gar über den Charakter der Begriffe ins Reine zu kommen. Es bleibt noch übrig, nachdem genug gesagt worden ist über Abstraktion und Reflexion in den Begriffen, und nachdem wir uns auch darüber verständigt haben, daß das Allgemeine, worauf in den Begriffen reflektiert wird, in einer Verwirrung von Vorstellungen untereinander bestehe, — es bleibt nun noch zu bestimmen, welche Vorstellungen es sind, die, untereinander verwirrt, das Allgemeine in den Begriffen ausmachen. Die wesentlichen Vorstellungen der Gattungsähnlichkeit, das haben wir bereits gesagt, aber darüber noch nichts Näheres bestimmt. Also über das Wesentliche und Ähnliche die näheren Bestimmungen herauszuarbeiten gilt es noch.

Mit der Ähnlichkeit zu beginnen, — was heißt Ähnlichkeit?

Aristoteles sagt (Metaph. V, 9): „Ähnlich heißt was durchaus dieselben Eigenschaften hat oder wenigstens mehr gleiche als ungleiche; ferner das was von Einer Beschaffenheit ist; ferner heißt ähnlich, was von solchen Eigenschaften, die sich in die gegenteiligen verändern können, die meisten oder die hauptsächlichsten mit einem andern gemein hat.“ Von diesen Bestimmungen ist hauptsächlich die erste und die zweite häufig wiederholt worden, und man trifft wohl die allgemein übliche Erklärung, wenn man etwa sagt: Ähnlichkeit bestehe in der

Übereinstimmung gewisser hervorstechender Merkmale zwischen mehreren Dingen, die in den übrigen Merkmalen verschieden erscheinen; oder: im Gegensatz zur Gleichheit der Individuen, die man aussagt, wenn sie in allen Merkmalen übereinstimmen, nennt man sie ähnlich, wenn sie in einigen hervorstechenden Merkmalen übereinstimmen.

Das mag nun für den praktischen Gebrauch gelten, philosophisch aber ist es schief und lahm. Zuerst einmal muß man bemerken, daß in diesen Definitionen nur gesprochen wird von einer Ähnlichkeit der verglichenen Individuen untereinander. Es wird gesagt, welche Individuen ähnlich heißen, es wird aber nicht gesagt, was die Ähnlichkeit sei. Dieser Begriff verlangt in sich selbst, als das Verhältnis der verglichenen Merkmale bestimmt zu werden, nicht als das Verhältnis der Individuen, welche Träger dieser Merkmale sind. Denn die Ähnlichkeit, die wir suchen, ist die Ähnlichkeit der Merkmale; in diesen Merkmalen allein besteht die Ähnlichkeit der Individuen untereinander, die sich ja im übrigen unähnlich sind. Nun wird aber in allen Bestimmungen der Ähnlichkeit gesagt, daß sie bestehe in der Übereinstimmung, d. h. doch aber, deutlich zu reden: in der Gleichheit der Merkmale. Und das ist eine schlimme Verwechslung, die zwischen Ähnlichkeit und Gleichheit. Oder besteht wirklich kein Unterschied zwischen der Ähnlichkeit und Gleichheit der Merkmale? Das läßt sich doch nicht aufrecht erhalten. Auch gibt es im Empirischen überhaupt nichts Gleiches. Es gleicht sich zwar so Mancherlei „wie ein Ei dem andern", — nur daß ein Ei dem andern nicht gleicht, nicht völlig gleicht. Auch die Eier sind einander nur ähnlich. Völlige Gleichheit existiert nur in den reinen Denkkonstruktionen, z. B. der Mathematik, richtiger gesagt existiert auch hier nichts Gleiches, handelt es sich nicht um eigentliche Gleichheit von Zweierlei und Mehrerem sondern um das zweimal und mehrmal Gedachte des Einen Konstruierten. Alle Gleichheit ist Wiederholung: die Gleichheit geometrischer Figuren das heißt im Grunde die Wiederholung der Einen konstruierten Figur; die Zwei, die Drei, die Vier und jede weitere Zahl sind wiederholte Einheiten. Außerhalb der Konstruktionen des Denkens, für das Denken von wirklichen Dingen giebt es solche Wiederholung des Einen oder Gleichheit nicht. Zwei wirkliche Individuen sind einander niemals „gleich", und zwei Merkmale können einander so wenig gleich sein wie zwei

Individuen, denn ein jedes ist nur sich selber gleich. Es zeigt sich auch schon praktisch, daß die Ähnlichkeit nicht dasselbe ist wie die Gleichheit. Das Blöken des einen Schafes ist verschieden von dem eines andern, von dem jedes andern Schafes, so wie die Schafe alle untereinander verschieden sind. Wer sie nicht genau kennt, der weiß es nicht: der Hirt aber weiß es, und noch besser wissen es die Schafe selbst. Und ebenso blökt ein Schaf anders als alle übrigen. Ihr Blöken ist ähnlich, aber wir sehen: das Ähnliche ist nicht das Gleiche, vielmehr ist das Ähnliche auch zugleich das Unähnliche, das heißt: das Ähnliche ist das Ungleiche. Wir können also nicht mehr die Ähnlichkeit bestimmen als eine Übereinstimmung oder Gleichheit der Merkmale, würden auch nichts gewinnen, wenn wir etwa hinzusetzen wollten: wesentliche Übereinstimmung, da sich dann für die Gleichheit des Wesentlichen dieselben Bedenken wiederholen würden. Sondern wir wissen nun, daß die Ähnlichkeit eine Ungleichheit der Merkmale ist,

aber — und damit gewinnen wir die nähere Bestimmung der Ähnlichkeit — wir erkennen sie als die geringste Ungleichheit, die sich am meisten der Gleichheit nähert, so daß es möglich ist, diese mehreren Merkmale in einen Denkakt zusammenzudrängen, sie in Eine Anschauung zu verschmelzen, sie wie Eine Anschauung so schnell zu durchlaufen. Oder, wenn man sich noch bildlicher ausdrücken will: der Raum des gleichzeitigen Denkenkönnens, d. h. natürlich des gleichzeitig Gedachtwerdenkönnens anschaulicher Vorstellungen, der Raum für die ausgedehnten Objekte des Denkens ist beschränkt, und zwar ist der Raum des Erinnerungsdenkens noch beschränkter und faßt gleichzeitig noch weniger von ausgedehnten Anschauungsbildern als der Raum des Denkens für unmittelbar gegenwärtig angeschaute Objekte. Damit nun ein Mehreres und Mehreres von ausgedehnten Objekten in den Erinnerungsraum, behufs gleichzeitigen Gedachtwerdens, hineinkönne, ist nötig, daß ein immer weiteres Zusammengedrängtwerden der einzelnen anschaulichen ausgedehnten Objekte stattfinde. Sie sind und bleiben aber, trotz diesem Zusammengedrängtsein, die ungleichen, und diese Ungleichheit wird auch gedacht in der Ähnlichkeit, und eben darum ist die Ähnlichkeit das Verworrene, womit uns nun also auch die Verwirrung in den begrifflichen Anschau-

ungen näher erklärt ist. Eine Vorstellung wird gedacht als das Gleiche, sie ist ein und dasselbe: die mehreren Vorstellungen aber, ob sie auch verwandt erscheinen wegen ihrer geringen Verschiedenheit, verwirren sich, verdunkeln sich untereinander; weil sie nicht Eines sind, sondern das Zusammen des Verschiedenen. Denn es ist nicht Eine anschauliche Vorstellung sondern es sind mehrere Vorstellungen, worauf im Begriffe reflektiert wird, z. B. das individuell verschiedene Blöken mehrerer Schafe oder das jedesmal verschiedene Blöken eines und desselben Schafes. Wären es einzelne Vorstellungen oder Merkmale, worauf in den Begriffen reflektiert würde, so wären die Begriffe so deutlich anschaulich wie die Erinnerung von Einzeldingen. —

Einige von den anschaulichen Vorstellungen aus dem Vorstellungskomplex von Dingen, nicht etwa alle, werden in den Begriffen zusammengefaßt (und nur dadurch, daß und insofern als diese bestimmten Vorstellungen in den Begriffen zusammengefaßt werden, werden auch die Dinge in ihnen zusammengefaßt), diejenigen nämlich, die sich als ähnliche in Eine Anschauung verschmelzen lassen, diejenigen, die nach ihrer Anschaulichkeit beinah aufeinanderfallen. Die ähnlichen sind aber zugleich die wesentlichen Vorstellungen, und nachdem wir auch noch den Charakter dieser Wesentlichkeit betrachtet haben werden, findet sich alles beisammen, was hier über die Beschaffenheit der Begriffe zu sagen ist.

Wir wollen uns zu diesem Behufe deutlich machen, daß wir anschauliche Vorstellungen von zweierlei Art denken. Unsre anschaulichen Vorstellungen sind entweder solche, die wir notwendig den unter einen Begriff fallenden und endlich notwendig allen Dingen beilegen müssen oder solche, die nicht notwendig den Dingen zukommen, oder mit andern Worten: solche, die von den Dingen trotz aller Veränderungen, die sie erleiden, unabtrennbar sind und solche, die sich von ihnen, eben durch die mit den Dingen vorgehenden Veränderungen, abtrennbar erweisen. Veränderung eines Dinges nennen wir das Verschwinden einzelner Vorstellungen aus dem Vorstellungskomplexe, welches wir ein Ding nennen, und Hervortreten anderer Vorstellungen an seiner Stelle. Ein Baumblatt ist ein Ding. Ein Baumblatt verändert seine Gestalt, seine Größe, seine Farbe, seinen Geruch, seinen Geschmack, es fühlt sich anders an und es raschelt anders, es macht ein anderes Geräusch beim

Zerknicktwerden, je nachdem es frisch oder vertrocknet ist, es erscheint verschieden im Frühling, im Sommer, im Herbste, und jedes Baumblatt ist in allen diesen Hinsichten verschieden von jedem andern Baumblatte. Aber es ist jedem Baumblatte wesentlich, immer eine Masse und eine Gestalt zu besitzen, wodurch es sich von allen übrigen Dingen, von allen Nichtblättern unterscheidet; alle Baumblätter sind untereinander ähnlich, sind untereinander ähnlicher als Nichtbaumblätter ihnen ähnlich sind. Diese Gattungsähnlichkeit, auf welche hier reflektiert wird, während dabei von den unwesentlichen Verschiedenheiten der Blätter untereinander abstrahiert wird, diese Gattungsähnlichkeit, die zugleich als das Wesentliche und Unveränderliche der Baumblätter erscheint, solang sie nur als Baumblätter erscheinen, dieses allen Baumblättern Gemeinsame, im Vergleich zur Vorstellung irgend eines einzelnen Baumblattes Unbestimmte, im Vergleich aber zur Vorstellung irgend eines Nichtbaumblattes durchaus Bestimmte ist der Anschauungsinhalt in dem Begriffe Baumblatt.

In allen Begriffen ist der Anschauungsinhalt der von dem Wesentlichen und Unveränderlichen, von dem Gemeinsamen, und endlich in dem Begriffe Ding ist nur noch das allen Dingen Gemeinsame zu treffen: Ausdehnung, Gestalt, Größe, und in Ruhe oder in Bewegung befindlich, — zuletzt, im eigentlichen streng wissenschaftlichen Denken erkennen wir, daß Ausdehnung und Bewegung die allen Dingen gemeinsamen wesentlichen Merkmale sind. Ausdehnung und Bewegung lassen sich von keinem Dinge abtrennen, mit ihrer Aufhebung wären die Dinge überhaupt aufgehoben.

Und hier nun gleich noch ein Wort über Wissenschaft. Indem wir nämlich diesen Erwägungen nachgegangen sind, die uns die Natur des Begriffes aufschließen, sind wir damit zugleich schon an dieser Stelle auf die Bestimmung des wissenschaftlichen Denkens gekommen. Das wissenschaftlich abstrakte Denken erkennen wir als das Interesse, das Eine letzte wahrhaft Wesentliche zu erkennen, worin alle Dinge übereinstimmen — das Eine letzte wahrhaft Wesentliche, welches, da es das Eine ist, die wesentliche Übereinstimmung der Dinge zeigt, also nicht nach Ähnlichkeit, sondern nach wirklicher Gleichheit. Dieses Eine und Gleiche zu ergründen ist das Geschäft der höchsten wissenschaftlichen Abstraktion, wodurch

diese sich von den Abstraktionen der Gattungsbegriffe unterscheidet, die es nur mit der Ähnlichkeit zu tun hat, mit der Ähnlichkeit des den Sinnen in der Vielheit der Dinge Erscheinenden. Wissenschaft aber geht auf die der höchsten Abstraktion des Denkens erscheinende Gleichheit des Einen, um daraus, wie wir sehen werden, die Vielheit der Sinnenwelt zu erklären, Wissenschaft ist Zurückführung des verschiedenen Vielen auf die gemeinschaftliche Wurzel, worin das Viele Eines ist. Dieses Eine der wissenschaftlichen Abstraktion ist das Quantitative der Bewegung des Ausgedehnten, — Ausdehnung und Bewegung erweisen sich nämlich nicht als Zweierlei sondern als Einerlei, da die Bewegung dem Ausgedehnten wesentlich zukommt, indem wir nämlich im wissenschaftlichen Denken das Ausgedehnte als das Veränderliche erkennen, welches sich beständig verändert oder, da alle Veränderung auf Bewegung zurückgeführt wird, als das Bewegliche, welches sich beständig in der Bewegung befindet, so daß Wissenschaft im eigentl chsten Sinne gleichbedeutend ist mit Bewegungslehre.

Alle die deutlichsten, wahrhaft wissenschaftlichen Begriffe haben es nur mit dem Quantitativen zu tun. Näher bezeichnet ist der Hergang dabei, wenn wir sagen: es wird versucht eine Trennung der Vorstellung vom Fühlen, wobei für die Vorstellung möglichst nur das Quantitative übrig bleiben soll; von den qualitativen Besonderheiten des Quantitativen wird nach Möglichkeit abgesehen. Wir finden den Charakter des Begrifflich-Abstrakten dadurch bezeichnet, daß in diesem solcherart die natürliche Verbundenheit von Fühlen und Vorstellung möglichst aufgegeben ist. Eigentlich ist natürlich auch schon das Quantitative ein Qualitatives, insofern auch das Quantitative der Gestalt und Größe und der Bewegung ebenfalls durch die Sinne Wahrgenommenes, also ein Gefühltes ist, und überhaupt ist selbst Gestalt, Größe und Bewegung niemals zu denken, ohne daß dabei, wenn auch in noch so großer Undeutlichkeit, noch andere Sinneswahrnehmung als die von Gestalt, Größe und Bewegung hinzugemischt sich fände, und auch selbst in der allgemeinen Anschauung der begrifflichen Erinnerung ist und bleibt dies der Fall, wenn auch nur im minimalsten Grade, — es gibt kein Intelligitur ohne Sentitur, und jener bekannte Satz „Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu" würde nach seiner ganzen Wahrheit lauten: Nihil est in intellectu,

quod non simul sit in sensu, da das Denken sich richtet nach der Anschauung, erst durch diese und mit dieser ist, was es ist. Es geht also nicht, Quantitatives ohne Qualitatives zu denken, und Quantitatives und Qualitatives schließen sich nicht in Wahrheit einander aus, weil sie Beide zusammen Das sind, was wir immer nur im Zusammen denken können. Dennoch versucht das abstrakte Denken nach Möglichkeit die Sonderung zu vollziehen, der wissenschaftlich abstrakte Begriff *ist* diese nach Möglichkeit vollzogene Absonderung der Vorstellung vom Fühlen. Alles abstrakt wissenschaftliche Denken beruht auf den nach Möglichkeit von den Sensationen losgelösten Vorstellungen des lediglich Quantitativen, zu allerletzt nur der Bewegung, — die Wissenschaft beschäftigt sich z. B. nicht mit dem für die Sinne Qualitativen des Tones oder des Lichts und der Farbe, sondern zuletzt mit dem sinnlich qualitativ überhaupt nicht Wahrnehmbaren der Bewegung, nämlich mit den Schwingungen, durch welche Ton, Licht und Farbe zustande kommen. Durch Bewegungsvorgänge (durch Druck und Stoß selbst im Dunkeln) empfängt das Auge Lichtvorstellung, durch Bewegungsvorgänge hören wir Töne, die elektrischen Reize sind, wie Hertz erwiesen hat, durch Bewegungsvorgänge veranlaßt. Es muß als Bewegung erkannt werden, was den Sinnen als qualitatives Gefühl erscheint. So fordert es das wissenschaftliche Denken, das nur dadurch Wissenschaft ist, daß es diese Forderung erfüllt. Indem ihm die Dinge nichts als quantitative Vorstellungen sind, hat es damit die Dinge losgelöst von der unmittelbaren Beziehung auf das Spezifische unsres Fühlens und kann eben dadurch, wie Wissenschaft gebraucht, alle die Dinge untereinander in Beziehung denken und, worauf es mit Allem hinauskommt: zuletzt dann auch wieder in Beziehung auf unser Fühlen, durch Herabführung der Wahrheit aus der Abstraktion in die Besonderheit des für uns Tatsächlichen, durch Anwendung auf dasselbe.

Von Diesem, was die eigentliche Leistung des abstrakten Denkens betrifft, weiterhin das Deutlichere. Hier mußte ich nur zur näheren Erläuterung des Begriffes sagen, daß er, je höher hinauf, desto mehr die nach Möglichkeit vom Fühlen losgelöste Vorstellung des Quantitativen sei. Die Erinnerung an die Sensationen ist in den Begriffen überaus dunkel, als ein ganz feiner allgemeiner Niederschlag, beinahe unbewußt und dennoch vorhanden und wirkend auf das Gefühl: jeder Begriff

wirkt eine Gefühlsstimmung, die sich in der gehörigen Verbindung der Begriffe zur größtmöglichen Stärke und Heftigkeit des Fühlens summieren kann. Es ist also auch immer noch Erinnerung an Sensation in den Begriffen, wenn auch nur minimale, und ganz gewiß auch Anschauung. Das Denken kann nur dadurch wirkliches Denken eines Gedachten sein, daß es Anschauungsbilder vor sich hat, so wie wir auch nichts sehen würden, wären nicht die Bilder des Gesehenen im Auge. Wenn sie auch noch so klein sind: es müssen doch für das Sehen zu sehende Bilder sein; ebenso auch für das Denken zu denkende Phantasmata, ob auch noch so minimaler Intension. Das Sehen vollzieht sich nicht im Sehen ohne zu Sehendes, und das Denken nicht im leeren Denken ohne zu denkende Objekte, — auf welche Art auch wohl könnte nachträglich mit solchem leeren Denken die Anschauung gedacht werden? Es ist nur dies der Fall, daß wir bei dem zusammengesetzt begrifflichen Denken die Anschaulichkeit der einzelnen Begriffe nicht beachten, aber sie ist vorhanden: das beweist ihre Summation, deren Anschaulichkeit doch nur eben eine summierte ist. Wie beim Gehörten und wie beim Gelesenen: die einzelnen Laute und Zeichen werden nicht als einzelne mit besonderer Aufmerksamkeit und werden dennoch allesamt beachtet: ohne dies könnte der Sinn nicht zustande gekommen sein.

Mit der Behauptung, Begriffe seien unanschaulich, hat dies alles wahrlich nichts zu schaffen. Diese Behauptung hat nichts mit der Wahrheit zu schaffen. Die Wahrheit ist, daß die Begriffe gedachter Anschauungsinhalt sind, und zwar zusammengesetzter, was aber nicht weiter besonders wunderbar ist, da es überhaupt keinen einfachen Anschauungsinhalt gibt. Auch das Einzelding wird, wovon bereits oben gesprochen wurde, keineswegs wirklich als eine Einzelanschauung gedacht (sogar gedachte Anschauungen des Gesichts und des Gehörs sind zusammengesetzt: aus den aufgenommenen Doppelbildern der beiden Augen, der beiden Ohren, die ja mit verschiedener Fähigkeit, also verschiedene Anschauungsbilder aufnehmen), sondern ist ein Verschmelzungsprodukt von Anschauungen und so wenig ein wirkliches Einzelding, daß keines existiert, dessen Teile wir nicht wiederum als Einzeldinge bezeichnen würden. Der Baum ist ein Ding, aber sein Stamm, seine Wurzeln, seine Äste, seine Zweige, die Stiele,

Blätter, Blüten, Früchte sind ebenfalls Dinge. Die ganze Entgegensetzung von Anschauung und Denken oder, kantisch zu reden, von anschaulicher Sinnlichkeit und nichtanschaulichem Verstande, und daß erst der Verstand die Data der Sinne verknüpfe, ist völlig unhaltbar: so wenig wie Denken ohne Anschauung, ebenso wenig Anschauung ohne Denken, Sinnlichkeit ist auch Denken, auch schon verknüpftes Denken. Wenn man die Gedankenlosigkeit aufgibt, derzufolge Dinge als unverknüpfte Einzelanschauungen gelten, wird man sich vielleicht eher in die Wahrheit hineinfinden, daß auch Begriffe anschaulich seien. Man muß sich dies recht vergegenwärtigen, daß jeder gedachte Anschauungsinhalt ein zusammengesetzter ist und daß es sich mit den Zusammensetzungen folgendermaßen verhält: das erste Denken der Einzeldinge hat zum Inhalte die Verschmelzung des ganz Verschiedenen der anschaulichen Merkmale, wie sie durch die verschiedenen Sinne aufgefaßt werden; das Denken in den Begriffen die Verschmelzung der ähnlichen Merkmale; und das Denken in den Urteilen und Schlüssen dann die weitere Verschmelzung des wiederum ganz verschiedenen anschaulichen Inhaltes der einzelnen Begriffe. Und man mache sich auch das über das Verhältnis der Vorstellungen zu den Sensationen Ausgeführte so deutlich als möglich, und man wird sich damit in gewinnbringender Weise aufgeklärt finden über unser Denken der Dinge, über unser unmittelbares Denken der Dinge wie auch über dasjenige Denken, welches sich in unsrer Erinnerung vollzieht. Alles wird klar, indem wir, uns haltend an unsre Definition: daß Dinge die mit Vorstellungen verbundenen Sensationen seien, das Verhältnis der Vorstellungen zu den Sensationen betrachten. Das Erste ist die Grunderfahrung oder unser Denken der mit Vorstellungen verbundenen Sensationen. Das Zweite ist die Erinnerung dieser Grunderfahrung, wobei schon die Abgelöstheit der Vorstellungen von den Sensationen als wesentlich hervortritt, indem die Erinnerung nicht allein gedacht wird ohne unmittelbar dabei stattfindende Sensation: Erinnerung ist ja von einem früher als Vorstellung verbunden mit Sensation Gedachten die Wiederholung der gedachten Vorstellung ohne die Sensation, — sondern wobei auch schon die Erinnerung an die früher dabei stattgehabte Sensation nur mit verhältnismäßig lebhafter Bewußtheit erneut wird. Das Dritte ist die Verschmelzung der Vorstellungen in

der Erinnerung, oder wenn man so sagen will: in der Einbildung, zu allgemeinen Vorstellungen der Begriffe, bei denen die mit den Vorstellungen in der Aufnahme der Grunderfahrung verknüpften Sensationen nur in der äußersten Verdunkelung bewußt werden. Wir denken also, ob auch in minder oder mehr deutlicher Verknüpfung mit den Sensationen, nichts als Vorstellungen, die uns als unmittelbar Gegenwärtiges denkbar und die uns erinnerbar sind, und zwar erinnerbar erstens als früher gegenwärtig gewesene Einzelvorstellungen und zweitens als zu Begriffen verschmolzen. Aber wir sehen: in all diesem unsrem Denken ist nichts Andres als eben gedachte Vorstellung, anschauliche Vorstellung anzutreffen, auch in den Begriffen wird nichts Andres angetroffen. Alle heraufkommende Erinnerung ist reproduzierte Anschauung, und alle Begriffe, die sich in unsrer Erinnerung emporarbeiten, enthalten reproduzierte Anschauungen.

Wenn man dies recht klar festhält, daß wir kein andres Denken haben wie das von Vorstellungen, die aber nicht allein bei unmittelbar stattfindender Sensation denkbar sondern auch erinnerbar sind und in der Erinnerung verschmelzbar, und deren Verschmolzensein eben das ist, was wir Begriffe nennen, so ist es ausgeschlossen, daß man Begriffe anders denn als gedachte anschauliche Vorstellungen auffassen kann, und es ist auch vollkommen klar geworden, von welcher Art anschauliche Vorstellungen die Begriffe sind. Ich hoffe damit, daß ich die Begriffe als in die Erinnerbarkeit der Vorstellungen fallend nachgewiesen habe, womit alles Nötige zu ihrem Verständnis gesagt ist, und indem ich dabei das Überflüssige und Verkehrte, besonders der Rede von der Unanschaulichkeit der Begriffe, abgewiesen habe, ich hoffe damit in Hinsicht auf die Begriffe jener Vereinfachung des Denkens gedient zu haben, die überall die erste Sorge der Philosophie ausmachen muß. Wenn wir so fortfahren, das Unnötige zu entfernen, das Nötige und Nützliche aber recht zu erfassen, so werden wir mit unsren Gedanken die gehörige Beziehung auf das Wirkliche und immer festeren Bestand darin gewinnen, was durchaus zusammenfällt damit, daß wir immer weiter kommen in der Einfachheit des Denkens. Es gibt zuletzt für den ganzen praktischen Verstand nur den Einen prinzipiellen Satz, daß wir Dinge denken, auf welchen Satz aber freilich alles Licht gesammelt sein muß. Je vollkommener das Denken wird, desto mehr simplifiziert es sich,

— uns stehen noch große Freuden bevor darüber, daß wir so Vieles nicht gebrauchen, woran Andre viel Zeit verlieren, ohne doch zu einem Resultate zu gelangen, und es wird Niemanden die wenige Zeit gereuen, die er sich mit mir abgegeben hat, um mit mir all das Unbrauchbare, alle die Nichtsgedanken endgültig zum Henker zu schaffen.

Dahin gehört auch, um hier noch anzuknüpfen, was sich hier leicht anknüpfen läßt, die Rede vom Unbewußten, womit nun schon seit so langer Zeit so gewaltiger Unfug getrieben wird. Unter dem Unbewußten wird nicht etwa verstanden, was niemals ins Bewußtsein fällt oder was zur Zeit dem Bewußtsein entschwunden ist, sondern nach der modernen Manier, die seit dem Vorgange Kants immer allgemeiner und frecher wie etwas Selbstverständliches Einem und dem gleichen Subjekte entgegengesetzte Prädikate beilegt, soll das Unbewußte derartig unbewußt sein, daß ihm auch nicht der geringste Grad von Bewußtheit zukommt, und dennoch soll es bewußt sein. Diese unsinnige Rede schreibt sich größtenteils daher, weil man nichts von den drei Spezifikationen des Denkens weiß, Fühlen und Wollen nicht gebührendermaßen als Bewußtsein anerkennt. Da man es nun zuerst zum Unbewußten gemacht hat, dann aber doch Bewußtes in Beidem (im Fühlen und Wollen) findet, was nicht Bewußtes von der Art ist, welche ihnen allein als Bewußtes gilt: nämlich Gewußtes, infolge davon nun, (da sie auf das Richtige von den drei Bewußtseinsspezifikationen nicht geraten) bleibt ihnen nichts übrig als den Unsinn vom völlig Unbewußten, das dennoch bewußt sei, daherzureden. Alles nun was hier gegen das Unanschauliche gesagt wird, ist auch ohne weiteres anwendbar gegen das Unbewußte, welches vermeintliche Unbewußte ebenso in Wahrheit bewußt ist wie das vermeintliche Unanschauliche in Wahrheit anschaulich ist. Nichts was bewußt werden und irgendwann eine Rolle im Denken spielen kann, ist unbewußt zu nennen deswegen weil es nicht immer bewußt hervortritt, weil es in der Erinnerung ruhen kann. Es gehört wesentlich zur Erinnerung hinzu, daß das Erinnerbare nicht immer im Bewußtsein hervortritt und es macht keinen Unterschied, ob es leicht und oft darin erweckt wird oder nur schwer und selten. Auch das also, was Jene unbewußte Vorstellungen nennen, auch diesen sich selber aufhebenden Unbegriff können wir vollkommen entbehren.

Mit den unbewußten Vorstellungen ist es so wenig Etwas wie mit den unanschaulichen Begriffen.

Die allgemeine Rede von den unanschaulichen Begriffen ist um so beschämender als sie im offensten Widerspruche geführt wird zu der andern Rede von den anschaulichen Merkmalen, aus denen die Begriffe zusammengesetzt seien, und zu dem Weidspruche der Logiker: „Der Inhalt eines Begriffes ist um so kleiner, je größer sein Umfang ist.“ Gut, gut; aber bei diesem Gesagten muß man sich doch auch Etwas denken, und das einzige dabei Denkbare ist doch wohl dies: daß Inhalt Anschauung bedeutet, und wenn die Begriffe aus anschaulichen Merkmalen zusammengesetzt sind, so können sie schwerlich unanschaulich sein: denn wie sollte wohl das Unanschauliche zusammenfabriziert sein aus Anschaulichem? Auch die Logiker dürften nicht so unlogisch denken und nicht so schnurstracks und gedankenlos ihren eignen Behauptungen widersprechen, — und wir sehen hier: unsre Behauptung von der Anschaulichkeit der Begriffe widerspricht nicht allein der Verkehrtheit sondern auch dem Widerspruche, der in ihren Behauptungen über die Begriffe angetroffen wird. Nein, die Begriffe sind, um nun das Gesagte zu wiederholen und das noch zu Sagende nachzuholen — die Begriffe sind den Anschauungen von Dingen der Grunderfahrung nur insofern entgegengesetzt als ihnen eine Vielheit der Anschauungen unterliegt, die in den bei weitem zahlreichsten Fällen so undeutlich erscheint, sobald wir versuchen, sie isoliert zu fixieren, daß eben über dieser Undeutlichkeit die Allgemeinheit ausgleitet in den Wahn, Begriffe seien gänzlich unanschaulich. Das sind sie aber nicht, sonst wäre unser Denken unanschaulich, und das ist es nicht, das ist es niemals, wenn anders es nur wirkliches Denken ist. Vom allerersten und einfachsten Anfange eines wirklichen Denkens bis zum allerverwickeltsten Gedankenzusammenhange hinauf, von seinem Minimum bis zu seinem Maximum ist Denken in allen seinen subtilsten Kombinationen und Permutationen immer Denken einer gedachten Anschaulichkeit, einer immer anders zusammengesetzten — wie wir sagen: alle Dinge stehen in Wechselwirkung, ebenso müssen wir sagen: alle Gedanken stehen in Beziehung, es ist da endlose Kompatibilität, alle lassen sich durch Mittelglieder untereinander verknüpfen — also einer immer anders, einer immer mehr zusammengesetzten Anschaulichkeit. Die Begriffe

und alle aus ihrer Verbindung gewonnenen Urteile, Schlüsse, der ganze Gedankengehalt eines Buches, eines Autors, einer Wissenschaft, einer Litteratur, der ganzen Welt der Dinge und unsres Ich ist endlich in uns, in Einem Totaleffekt, Eine verschmolzene einheitliche Anschauung, — das ganze Denken ist anschaulich: die Begriffe begreifen eine Vielheit von Anschauungen unter sich, und der höchste Begriff, die Gesamtheit unsres Denkens der Anschauungen, ist unsre Welt**anschauung***)! Eine immer größere Anzahl von Vorstellungen kann ich in Einer Vorstellung vereinigen und betrachten als machten sie Eine Vorstellung aus, Ein Ding, Ein Individuum. Das Denken aber eines solchen zusammengesetzten Vorstellungsgefüges ist nicht von andrer Art wie das Denken einer Einzelvorstellung, das Denken ist auf jenes gerichtet wie auf diese, auf jenes ebenso wie auf diese. Die Begriffe werden gedacht wie die Einzeldinge, werden in der Erinnerung als Anschauungen gedacht wie die Anschauung von Einzeldingen in der Erinnerung sich findet, — so wenig wie die Erinnerungen unanschaulich sind, so wenig sind die Begriffe unanschaulich, was Jeder zugeben wird, der die Begriffe als in der Erinnerung sich vollziehend erkennt, und es ist erwiesen, daß der Charakter der begrifflichen Allgemeinheit in dem anschaulichen Vorstellungsmateriale liegt.

Die Begriffe sind so gewiß Anschauungen, wie es gewiß ist, daß sie voneinander verschiedene Anschauungen sind und nicht allein dies sondern voneinander verschiedene Anschauungen, die auch noch obendrein in den verschiedenen Denkenden verschieden sind, worauf ebenfalls Spinoza in der oben angeführten Stelle hinweist: es sei zu beachten, daß die Begriffe nicht von Jedem auf die gleiche Weise gebildet werden, sondern bei Jedem

---

*) Wenn ich von Begriffen, Urteilen und Schlüssen rede, so will ich damit keineswegs der gewöhnlichen Unterscheidung dieser drei zugestimmt haben. Diese Unterscheidung und Isolierung ist praktisch brauchbar und notwendig, ohne deswegen in der strengen Bedeutung Gültigkeit zu besitzen. Ich kann hier nur auf Solches eingehen, was sich für unsren Hauptgedankengang fruchtbar erweist, daher muß ich es über diesen Punkt bewenden lassen mit der Bemerkung, die sich ein Jeder selber verdeutlichen mag: daß die Begriffe: Urteile und Schlüsse in sich enthalten, und daß die Urteile und Schlüsse und ihre Verbindungen Begriffe und immer mehr erweiterte Begriffe ergeben. Wer diesen Ausführungen gefolgt ist, wird längst verstanden haben, daß hier das Wort Begriff nicht in dem gewöhnlichen engen Sinne genommen ist.

„je nachdem der Körper von dem betreffenden Dinge öfter oder weniger oft erregt gewesen ist; denn je öfter dies der Fall war, desto leichter stellt der Verstand das Ding vor und erinnert er sich desselben. Menschen z. B., welche öfter die aufrechte Gestalt des Menschen mit Bewunderung betrachtet haben, verstehen unter dem Namen „Mensch" ein lebendes Wesen von aufrechter Gestalt. Andere dagegen, welche gewohnt sind, am Menschen etwas anderes ins Auge zu fassen, werden eine andere Gattungsvorstellung vom Menschen bilden, etwa: der Mensch ist ein lachendes Geschöpf; der Mensch ist ein federloser Zweifüßler (die bekannte platonische Definition vom Menschen); der Mensch ist ein vernünftiges Geschöpf. Und so wird auch bei allem andren jedermann der Disposition seines Körpers entsprechend die Gattungsvorstellungen der Dinge bilden." Wie wäre diese Verschiedenheit der Anschauungen in den Begriffen der verschiedenen Denkenden und wie wäre überhaupt die Verschiedenheit der Begriffe möglich, wenn die Begriffe in Wahrheit unanschaulich wären? Wären sie unanschaulich, wären sie Nichts, so könnte es ja gar nicht verschiedene Begriffe geben; denn vom Unanschaulichen oder vom Nichts läßt sich keine Verschiedenheit aussagen. Sondern sie sind weniger anschaulich als die Einzelvorstellungen. Wenn aber Eines weniger anschaulich ist als das Andre, so ist das nicht gleichbedeutend damit, daß es überhaupt unanschaulich sei. Die Begriffe sind undeutlich nach ihrem Anschauungsinhalte, aber auch deutlich, je nachdem man sie betrachtet und vergleicht. Wir wollen doch nur ja nicht vergessen, auch dies noch einmal hervorzuheben: sie sind hinsichtlich ihres Anschauungsinhaltes undeutlich, sobald man sie vergleicht mit dem Anschauungsinhalte beim Denken eines Einzeldinges, aber die Begriffe sind durchaus deutlich, sobald sie nach der Natur *ihres* Anschauungsinhaltes betrachtet und sobald sie verglichen werden mit anderen Begriffen. Ihr eigentlicher Anschauungsinhalt ist durchaus deutlich, ja er ist der allerdeutlichste, der klarste, stärkste und festeste, weil er sich beschränkt hält auf die wenigen wesentlichen und ähnlichen Merkmale, und dadurch allein wird ja das eigentliche Denken möglich, durch diese feste Bestimmtheit der begrifflichen Merkmalsanschauungen, indem nach diesen die unzähligen Einzelanschauungen eingeteilt, gegliedert, geordnet, untergeordnet, übergeordnet, nebengeordnet, untereinander in Verhältnis gesetzt werden. Und ebenso er-

scheinen die Begriffe durchaus deutlich anschaulich im Vergleich zu andern Begriffen. Die volle Deutlichkeit des Anschauens ist natürlich nur da vorhanden, wo alle Merkmale, die wesentlichen mitsamt den unwesentlichen, der Anschauung sich darbieten und wo die ungestörte Verbindung des Vorstellens und Fühlens besteht, bei dem Einzeldinge. Wenn ich diese prächtige Rüster vor meinem Fenster oder wenn ich meinen lieben Hund, den Pudel Ponto anschaue, so sind sie dabei mit allen ihren Merkmalen und mit unmittelbarer Beziehung der Vorstellungen auf mein Fühlen vorhanden, nicht aber ist es so bei dem Begriffe Baum oder Hund. Die Vorstellung in meinem Begriffe Baum ist sehr unbestimmt gegenüber der Vorstellung dieser Rüster vor meinem Fenster, aber die Vorstellung in meinem Begriffe Baum ist sehr bestimmt unterschieden von der Vorstellung in meinem Begriffe Hund und von den Vorstellungen in meinen übrigen Begriffen und also gegen diese durchaus bestimmt, und also anschaulich. Ohne Anschauung zu denken — warum nicht auch ohne Worte reden, ohne Luft atmen? Ei die Tausendkünstler mit ihren Nichtsgedanken! und mit ihrer Entgegensetzung von anschaulichen Dingen und nichtanschaulichen Begriffen!

Wären die Begriffe nicht anschaulich, so wären sie weder ein Begriffenes noch verschieden voneinander noch würden sie leisten können, was sie doch in Wahrheit leisten, so könnte man nicht durch die Begriffe die Anschauungen von einzelnen Dingen denken. Wir denken doch, worauf ich nun ebenfalls noch einmal hindringen muß, daß man sich es recht vergegenwärtige, — wir denken doch alle Einzeldinge in Begriffen und im Zusammenhange der Begriffe, und dies erst ist das, was wir vernünftiges Denken nennen. Singulare sentitur, universale intelligitur. Vorstellung und Begriff verhalten sich zueinander wie Lexikon und Grammatik in der Sprache. Das Wort ist nichts an sich sondern nur erst im Satze; nur erst die Verbindung und das Inbeziehungsetzen der Wörter ergibt Bedeutung. So auch verhalten sich die einzelnen Vorstellungen und Begriffe zueinander. Die Vorstellungen werden in Verbindung, untereinander in Beziehung gesetzt im Begriffe. Damit dies sein könne, muß eine Erhebung des Denkens über die Einzeldinge stattfinden, über die mit Vorstellungsbildern verbundenen Sensationen, über das Sentitur zum Intelligitur, — von den Einzeldingen haben wir

nur Das, was helle wird im abstrakten Denken, welches die Einzeldinge unter dem Allgemeinen begreift. Bewußtsein ist nur im Allgemeinen des Denkens, d. h. im Denken des Allgemeinen. So wenig wie sich Eine Anschauung allein denken läßt, vielmehr immer nur in der Verschmelzung der Anschauungen zu einem Dinge möglich ist, ebenso wenig wird ein Einzelding allein gedacht, sondern immer nur in der Gattung und diese wieder in Verbindung mit andren Gattungen usw. Das ganze Denken ist ja ein Zusammenhang, in der Erinnerung der Abstraktion Ein Zusammenhang, so wie auch in der gewöhnlichen Erinnerung Ein Zusammenhang statthat: Erinnerung ist nur eben dadurch möglich, daß kein Ding isoliert vorgestellt wird sondern ein jegliches mit Nebenvorstellungen, auf welche in der Erinnerung ein Interesse hingewandt wird, so daß eine Vorstellung die andre, nach Ideenassoziation, hervorruft. Und in der gleichen Weise ist ein Zusammenhang zwischen den abstrakten Begriffen des Einen Denkens, und nur dadurch, daß die Einzelanschauung in diesen Zusammenhang der Anschauungen aufgenommen wird, dadurch wird sie in das Denken aufgenommen. Nach ihrer Assoziationsfolge, wie sie vom Anfange her durch die Einzelanschauung geweckt wurden, tauchen alle die Allgemeinanschauungen der Begriffe in der Erinnerung herauf, ziehen vorüber, eine nach der andern aus dem Dunkel der Unbewußtheit hervor in dieses zurück, im Vorüberziehen, im Momente ihrer Helligkeit eine jegliche jene Einzelanschauung in sich aufnehmend, bis diese, durch solches fortwährendes Vorüber im Auf und Ab, aufgenommen ward in die Fülle der abstrakten Erinnerung und dem Zusammenhange des Bewußtseins eingefügt erscheint. Solcherart mache man sich es deutlich, was das heißt, daß wir die Anschauungen oder die Erfahrung in den Begriffen denken. Durch die allgemeine Anschauung nämlich in den Begriffen werden die Anschauungen von den Einzeldingen begreiflich, werden sie gedacht, in Beziehung gesetzt. Wären nun nicht die Begriffe anschaulich, wären sie nicht gedachter, anschaulicher Inhalt, so wären sie Nichts, womit sich auch keine Anschauung von Einzeldingen in Beziehung setzen ließe. *Ganz allein nicht anschaulich ist die Form des Denkens*, wodurch uns die Anschauungen der Einzeldinge in den Anschauungen der Begriffe bewußt werden.

Die Theorie der Begriffe hat als Erstes festzustellen, daß die Begriffe anschaulich Gedachtes sind und hat die Verkehrtheit von ihrer Unanschaulichkeit und ihre Abschneidung von den anschaulichen Sinnenerfahrungen wieder aufzugeben; wer sie nicht als in die Anschauung fallend erkennt, der geht vom ärgsten Vorurteile aus, er vermischt Anschauung und Denken und macht die verhängnisvollste Verwechselung zur Grundlage der Untersuchung aller Untersuchungen. Niemals heißt Begrifflich denken etwas andres als Anschauungen denken. Wofür ich nur noch zweierlei zur Erwägung geben will: Wir sprechen davon, daß man sich einen Begriff versinnlicht oder anschaulich macht, — das heißt doch nicht, daß man ihm beliebig irgend eine Anschauung in sein nichtanschauliches Nichts hineinschiebt, sondern das heißt nichts andres und kann nichts andres heißen als: sich darauf besinnen, daß der Begriff anschaulich ist und die Anschauung, die ihm unterliegt, in sich hervorrufen. Und ferner: wie viele Menschen besitzen denn überhaupt die Fähigkeit der begrifflichen Fixierung in ausgebreiteterem Maße? Weitaus die allermeisten denken in den allermeisten Fällen gar nicht die Einzelanschauung in eigentlichen Begriffen sondern in Verbindung mit andern Einzelanschauungen; ihnen dienen die andern Einzelanschauungen, die Beispiele, anstatt der Begriffe, und helfen ihnen wie die Begriffe — allerdings nicht zu einem so vollkommenen Denken wie es mit Hilfe der Anschauungen in den Begriffen möglich ist, aber doch zu einem unvollkommneren Denken von der gleichen Art, bei welchem es ebenfalls um nichts andres zu tun ist wie beim Denken in Begriffen: darum nämlich, die zu denkende Einzelanschauung mit Anschauungen der Erinnerung in Beziehung zu setzen. —

Freilich gelingt das nur Wenigen, in Begriffen wahrhaft zu denken, es gelingt das nur den Denkern die — wie auf andre Art die Künstler ebenfalls — die lebendigste Anschauung und Empfindung des Wirklichen und, mit Allem und Jeglichem im Rapport sich wissend, auch des Wirklichen in seiner Totalität besitzen; daher sie immer, auch noch in den höchsten Begriffen und im allerumfassendsten Zusammenhange ungeschwächt und frisch, rüstig angelegentlich, kühn, treu und sicher denken können, den ganzen Reichtum der Gedanken in seiner ganzen Anschaulichkeit, Alles nach Ordnung und Verhältnis. Die allergrößte Mehrheit der Menschen dagegen hat von den meisten Begriffen nur die Wörter,

hat nur bei wenigen Begriffen wirkliche Anschauungen, bei den allerwichtigsten höheren Begriffen aber nur dunkle, verworrene, gänzlich inadäquate oder gar keine; daher sie eben nicht imstande sind, wirklich mit ihnen zu operieren und im eigentlichen Sinne richtig zu denken. Denn eigentlich richtig ist das Denken nur, wo Alles bis ans Ende richtig ist und die Einzelheiten allesamt mit Gründlichkeit bis auf den Grund in den bedeutsamen Zusammenhang der Einen Totalität zusammentreten. Es sind äußerst Wenige des doch allein fruchtbringenden wirklich abstrakten Denkens fähig, d. h. also des umfassenden Denkens der Erfahrung von Anschauungen: Alle aber können Erfahrung der Einzelanschauungen machen und gemachte Erfahrungen verstehen und damit dann, bis zu einem gewissen Grade, die zugehörigen Abstraktionen begreifen. Bis zu einem gewissen Grade — denn ganz begreift man eine Abstraktion nur, wenn man alle begreift und ihren Zusammenhang; nur wo so gedacht wird, ist, wie ich eben schon sagte, eigentlich richtiges Denken, nicht aber da wo selbst einzelne richtige Gedanken vorhanden sind, aber doch nur verloren, ohne Zusammenhang in der Einheit des Denkens, durch verkehrte Nebengedanken, durch Widersprüche gestört, von ihnen durchkreuzt und verbunden mit Unmöglichkeiten, mit Nichtsen von Gedanken, die das Wirkliche im Denken höchlichst beleidigen und aufheben.

Ich habe gesagt: nur das abstrakte Denken sei fruchtbringend für die Erfahrung und meine das nicht etwa nur in der Bedeutung, daß es fruchtbringend sei für den Einzelnen. Es ist das allein Fruchtbringende für die ganze Menschheit — auf welche Weise es dies ist, davon handeln ausführlich die Abschnitte über das Verhältnis der Abstraktionen zur Empirie. Es ist dies so, trotzdem nur die Wenigen, die eigentlichen Denker, der Abstraktionen fähig sind, wodurch das Wirkliche ergriffen wird, die Menge aber ihrer nicht fähig ist, vielmehr im Gegenteil der Gedanken des Nichts fähig und zu ihnen genötigt ist, wodurch sie die Wirklichkeit ihres Lebens hindern und zerstören und endlich ganz und gar dem Aberglauben verfallen würden, wenn nicht die Denker wären, die sie mit Gedanken wieder zu sich bringen und das Äußerste verhüten: daß nicht die Nichtsgedanken, die Wörter ohne Inhalt ausschließlich in ihnen herrschen und wüten. Diese Nichtsgedanken sind durch den ihnen innewohnenden Aberglauben hervorgelockt; der Aberglaube ist im Grunde nichts

andres als unser Denken des Nichts. Darum ist uns die Untersuchung dieses Nichts so wichtig wie die des Etwas, des Dinglichen: damit wir von dem Nichts uns fernhalten und mit unsrem Denken bei der Wahrheit von den Dingen wirklich Anker fassen. Es ist nichts nötiger als den Pseudobegriff des Nichts zu vertilgen; das Nichts ist das denkgefährlichste Wörtchen. Wer nicht das vermeintliche Denken des Nichts in sich überwunden hat, der ist vom Wege der Wahrheit abgeschnitten, und erst durch die völlige Dispensation vom Nichts können die nachdrücklichsten Bestrebungen des Denkens zum glücklichen Ende geführt werden.

Ohne daß wir hier schon dem Nichts in seiner eigentlichen Bedeutung für den Aberglauben nachgehen, was hier in der Fakultät des praktischen Verstandes noch nicht des Ortes wäre, müssen wir dennoch die Gespenster exorzisieren, wo wir sie antreffen. Von allen Ecken und Enden des Volksdenkens aber grinsen sie uns entgegen, überall treffen wir das Nichts, *das Nichts, das wie ein Etwas gedacht wird.* Wenn wir die Gefahr abwenden und nicht länger schwebend wollen erhalten bleiben zwischen dem wirklichen Denken der Dinge und dem Aberglauben, dann ist es das Erste, diesen grenzenlos wichtigen Satz nach seiner hellsten Wahrheit und seiner vollsten Bedeutung heranzurufen: daß wir nur Dinge zu denken vermögen, nicht das Nichts, d. h. nur die Wirklichkeit der anschaulichen Vorstellungsbilder sind Inhalt unsres Denkens, entweder als Anschaulichkeit von Einzeldingen oder als Anschaulichkeit von Begriffen, die also ebenfalls, so viele ihrer sind, ebensoviele verschiedene Anschaulichkeiten sind, nicht aber (was man schon gar nicht mit Worten sagen kann, ohne daß zugleich der Unsinn ausgesprochen wird) ebensoviele verschiedene Nichtanschaulichkeiten oder verschiedene Nichtse. Wir wollen die dicken Nebel zerstreuen, die wir allenthalben über diesem wahrhaft wissenschaftlichen Denken von der Einen Wirklichkeit der Dinge gelagert finden, die gespenstischen Nebel von den Nichts-Etwas. Das Nichts ist an aller Verkehrtheit schuld, darum darf man es nicht zum Etwas bringen. In unser Denken des Einen, einartigen Dinglichen soll uns kein Nichts kommen. Wir müssen noch weiter vom Nichts reden und können dabei noch gleich zwei der wichtigsten Nichtsgespenster, Raum und Zeit, so austreiben, daß sie für immer von uns fern bleiben.

6. Vom Nichts und von Raum und Zeit.

Das Denken ist die bloße Form, die keinerlei Inhalt in sich selber trägt und der kein andrer Inhalt sich darbietet als dieser Eine der Dinge, der ihr sich darbieten muß, damit überhaupt gedacht werden könne. Wir sind unfähig, sobald wir denken, etwas andres zu denken als Dinge, unfähig auch durchaus: keine Dinge zu denken. So wie wir mit den Augen, wenn sie nur geöffnet sind, jederzeit sehen, jederzeit Etwas sehen. Wir können nicht die Dinge hinwegdenken, wir können nicht das Nichts denken. Unser Denken ist ein Denken der Erfahrung von Dingen. Alle unsre Erfahrung betrifft Dinge, und all unser Denken betrifft unsre Erfahrung. Auch das abstrakteste, zusammengesetzteste und sublimste Denken ist ein Denken über unsre Erfahrung, und es liegen ihm Anschauungen von Dingen zugrunde. Wir können nicht das Nichts denken, d. h. nicht Nihil positivum.

Unser Nichts ist Nihil relativum, es hat immer nur eine relative Bedeutung. Wir können wohl ein relatives Nichts denken, ein Nicht-dieses Ding, an dessen Stelle wir dann aber andre Dinge denken, so wie wir z. B., ein bestimmtes Ding irgendwo suchend und nicht findend, sagen: „Es ist nichts da", womit natürlich nur gemeint ist: das gesuchte Ding ist nicht da, wo wir es suchen. Aber andre Dinge sind da, wo wir suchen. Da wir das positive Nichts nicht denken können, sind wir auch außerstande, es mit einem wirklichen ehrlichen Worte auszudrücken. Es läßt sich nur durch die Negation des Dinglichen, des Etwas ausdrücken: sanskritisch asat, das Nichtsseiende; lateinisch nihil aus nec hilum, nicht das mindeste Etwas oder aus ne-filum, d. h. nicht einen Faden, nicht das Geringste; französisch rien aus rem mit weggelassener negativer Partikel; italienisch niente aus non ents; deutsch Nichts aus nicht Ichts, nicht Etwas. Was wir aber wirklich dabei denken können (abgesehen von dem, was die Meisten, des Wortes Nichts wegen, dabei zu denken glauben), ist immer nur das Nicht dieses dingliche Etwas sondern ein andres. Niemals können wir das positive Nichts, das völlige Nicht aller Dinge überhaupt im Denken realisieren.

Hier lernen wir, auf simple Art, den Grund verstehen, weswegen es uns unmöglich fällt, einen Anfang oder ein Ende zu

denken. Wir kennen nur den relativen Anfang und das relative Ende, d. h. das Gewordensein eines Dinges aus andern Dingen und das Aufhören eines Dinges nach seinem Sosein und seine Verwandlung in ein Anderssein: den absoluten Anfang der Dinge überhaupt und ihr Ende überhaupt zu denken geht nicht an, — denn um das denken zu können, müßten wir vor den Anfang und hinter das Ende ein Nichts, keine Dinge, hindenken können, was wir eben nicht können, da wir nur Dinge denken können; ein vorstellungsloses, dingloses Denken wäre kein Denken. Entweder wir denken Dinge oder wir denken überhaupt nicht. Daher also immer nur die Mitte bestehender Dinglichkeit gedacht werden kann, unmöglich aber ihr Anfang und ihr Ende. Man überzeuge sich davon, indem man die äußersten Versuche betrachte, die das menschliche Denken angestellt hat, um über sein Denken des Dinglichen hinauszukommen: die mythologisch-poetischen Phantasien von der Weltentstehung und vom Weltuntergange. Weder ein kosmogonischer Anfang noch das Ende einer Vernichtung ist darin wirklich anzutreffen; was dafür ausgegeben wird, in dem einen wie in dem andern Falle ist es ein dingliches Chaos. Sie sprechen das Wort Nichts, aber sie haben dabei das chaotische, unendlich verdünnte Alles in der Vorstellung, also das Anderssein des Seienden, nicht das Nichtsein; ihr Nichts unterscheidet sich nicht wesentlich vom All, vom Seienden.

Hierher gehört nun auch die Betrachtung darüber, daß wir außerstande sind, den leeren Raum zu denken, was uns auf die überaus wichtigen Erörterungen über den Raum und danach dann auch zu denen über die Zeit führt, — wahrlich überaus wichtigen und unentbehrlichen Erörterungen: denn wer vom Raume und von der Zeit denkt, wie gewöhnlich davon gedacht wird, dem ist durch nichts Andres zu helfen, dem ist der Begriff von der Einen Dinglichkeit gänzlich verdorben, und andrerseits ist auch nur auf dem Boden der Wahrheit unsres Denkens von Dingen und nichts als Dingen wirkliche Aufklärung möglich über diese Begriffe Raum und Zeit. Wie viel haben sie von jeher den Denkern zu schaffen gemacht und müssen noch heute als eine wahre crux philosophorum bezeichnet werden. Raum und Zeit gehören zu denjenigen Begriffen, über welche die meiste Unklarheit angetroffen wird, und außer der gewöhnlichen Gedankenlosigkeit und Verworrenheit sind darüber nur die abenteuerlichsten Meinungen geäußert worden.

Raum.

Wir sind außerstande, den leeren Raum zu denken, aus dem gleichen Grunde, weswegen es unmöglich fällt, Anfang oder Ende der Dinge zu denken; denn der leere Raum wäre Etwas, was keine Dinge enthielte, er müßte eine Vorstellung sein, die keine Vorstellung wäre, — er ist also undenkbar. Wir kennen keinen Raum, — wer hat schon mal Raum gesehen? er hat immer nur Dinge gesehen; und wir können keinen Raum denken, wir denken immer nur Dinge und können wohl von jedem besonderen Dinge abstrahieren, nicht aber vom Dinglichen überhaupt. Ding im Raume — damit verhält es sich wie mit dem einen Dinge, welches wir in den Blickpunkt gefaßt haben: es sind aber noch andre Dinge im Blickfelde und außerhalb des Blickfeldes, die ebensogut Dinge sind, wenn wir ihnen auch für jetzt nicht gerade unsre Aufmerksamkeit zuwenden. Ding im Raume — das ist als wenn wir sagten: „dieser Mann in der Menschheit", weswegen doch nun nicht allein dieser Eine Mann ein Mensch ist, die übrige Menschheit aber nicht aus Menschen besteht, obwohl wir in dem Augenblicke eines solchen Sprechens keine so deutliche Vorstellung von dem Menschsein der übrigen Menschen besitzen wie von dem Menschsein dieses Mannes. Und freilich, wenn wir sagen „Ding im Raume", so besitzen wir davon daß, was wir Raum nennen, ebenfalls aus Dingen bestehe, eine noch unvergleichlich undeutlichere Vorstellung als in jenem andern Falle davon, daß die ganze übrige Menschheit aus Menschen bestehe. Dennoch ist es so: was wir Raum nennen ist das Nicht-dieses-Ding sondern anderes Dingliches, worin dieses Ding sich befindet, sich bewegt. In der gewöhnlichen Rede nennen wir die atmosphärische Luft den Raum, das Nichts („dieser Mensch ist mir Luft" = Nichts!), trotzdem wir wissen, daß die Luft dinglich ist; was schon Aristoteles wußte und durch ein Experiment bewies, indem er zeigte, daß ein aufgeblasener Schlauch mehr wiege als ein zusammengefallener. Und so wie die Luft dinglich ist, so ist aller Raum dinglich.

Der Raum das sind die Dinge, worin ein Ding sich befindet. Daß wir aber den Raum in Gegensatz setzen zu den Dingen, damit geht es folgendermaßen her: Wir nehmen Dinge wahr, und zwar hauptsächlich durch den Gesichts- und den Tastsinn, indem wir, innerhalb untastbarer und unsichtbarer Dinge, einige

Dinge betasten und sehen können. Die Dinge sind hauptsächlich optisch-haptische Phänomene. Besonders der Gesichtssinn ist hier wichtig, der uns gestattet, durch die durchsichtigen Dinge hindurch undurchsichtige Dinge als heller oder dunkler, als Farbe, als Gestalten, in Ruhe oder Bewegung wahrzunehmen. Wir können die undurchsichtigen Dinge sehen, weil durchsichtige Dinge zwischen ihnen und unsren Augen sind. Wären nicht solcherart durchsichtige u n d undurchsichtige Dinge, so könnten wir gar nicht sehen, weder wenn alle Dinge undurchsichtig wären, noch wenn wir durch alle Dinge hindurchsehen könnten. Das letzte kann man schon gar nicht eigentlich sagen, weil dabei, wegen des Fehlens eines jeglichen zu sehenden Objektes, gar kein Sehen möglich wäre, auch wenn wir dann (was dann eine völlige Absurdität sein würde), Augen und Sehnerven besitzen sollten. Besonders also Tast- und Gesichtssinn sind es, die uns die Hauptwahrnehmungen von Dingen liefern, die demnach vorwiegend optisch-haptische Phänomene sind. Und der Raum? Indem wir die sichtbaren und tastbaren Dinge durch die unsichtbaren und untastbaren Dinge hindurch wahrnehmen*), halten wir mit unsrer Sinnenerfahrung diese unsichtbaren und untastbaren Dinge für keine Dinge, für leeren Raum, der demnach eine optisch-haptische Täuschung ist oder eigentlich eine Täuschung infolge der mangelnden optisch-haptischen Wahrneh-

*) Die augenlosen Tiere gewinnen die Raumvorstellung hauptsächlich durch Tasten, zum Teil auch, in ganz unbestimmter Wahrnehmung, durch das Hören. Wie ihre Vorstellung von Raum und Ausdehnung beschaffen ist, davon wissen wir natürlich nichts: sicher ist, daß für die menschliche hier in Betracht kommende Vorstellung das Gesicht die ganz überwiegend wichtige Rolle spielt, und daß die gesichtslose Vorstellung von Raum und Ausdehnung eine sehr trübe ist. Platner (in den Aphorismen I, § 765 Anm. 2) behauptet, gestützt auf die genaue Beobachtung und Untersuchung eines Blindgeborenen, „daß der Gefühlssinn für sich allein alles dessen, was zu Ausdehnung und Raum gehört, durchaus unkundig ist, nichts von einem örtlichen Auseinandersein weiß; und um es kurz zu fassen, daß der gesichtslose Mensch schlechterdings gar nichts von der Außenwelt wahrnimmt, als das Dasein von etwas Wirkendem, was von dem dabei leidenden Selbstgefühl unterschieden sei — und im übrigen bloß die numerische Verschiedenheit — soll ich sagen der Eindrücke, oder der Dinge? Wirklich dient dem Blindgeborenen die Zeit statt des Raumes. Nähe und Entfernung heißt bei ihm weiter nichts, als die kürzere, oder längere Zeit, die geringere oder größere Anzahl von Gefühlen, die er nötig hat, um von einem Gefühl zum andern zu gelangen."

mungen, die aber eben nur der rohen Sinnenerfahrung gerecht, für das Denken jedoch völlig unhaltbar erscheint.

Ich habe damit schon über die Entstehung der gewöhnlichen Auffassung vom Raume das Hauptsächliche beigebracht. An der Meinung von einem undinglichen Raume trägt in der Tat nicht zum wenigsten die durchsichtige Luft die Schuld. Man könnte natürlich gerade so gut wie etwa die Luft, so auch diese Fensterscheibe Raum oder Nichts nennen, nur daß man bei Glas auf diese Meinung nicht gerät, weil es trotz seiner Durchsichtigkeit doch auch der rohesten Sinnenwahrnehmung als dinglich sich unmittelbar darbietet, was bei der Luft nicht der Fall ist. „Die Glasscheibe ist durchsichtig, also ist sie leerer Raum", diesen Schluß hat kein vernünftiger Mensch jemals gezogen, aber „die Luft ist durchsichtig, also ist sie leerer Raum", diesen Schluß haben Viele gezogen. Es gibt noch eine sehr große Anzahl von Menschen, bis hoch in die Bildung hinauf, die sich keineswegs über den dinglichen Charakter der Luft klar sind, nicht darüber: daß sie die Luft als dinglich warm oder kalt empfinden, daß die Winde dingliche Luftbewegung sind, daß sie das Luftdingliche unausgesetzt in sich einziehen und aus sich entlassen, worüber sich doch jeder klar sein müßte, der Atem in der Nase hat, daß Alles was sie hören Bewegung des Luftdinglichen ist, daß sie auch tatsächlich die Luft sehen — als „Farbe des Himmels" und in der Luftperspektive als die graublaue Färbung, die sie den entfernteren Gegenständen anstreicht und wodurch deren Umrißlinien verschwimmend erscheinen. Die Luft ist also gar nicht in Wahrheit für die Sinne ein Nichts, sondern durchaus dinglich: sie wird gefühlt und vorgestellt, sie ist nicht gänzlich durchsichtig und sie wird tatsächlich gesehen, sie wird gehört, sie wird von der Haut und durch das Einatmen dinglich empfunden, sie wird sogar von allen sensibleren Naturen geschmeckt, und es bedarf nicht erst ihrer Verwandlung in flüssigen und festen Zustand durch die experimentelle Wissenschaft, um uns davon zu überzeugen, daß, wie alle Dinge in Dingen sind, so auch wir nicht in einem Raume sondern in einem Dinge, im Stoffe der Luft leben, so wie die Fische im Wasser leben, — nur daß die Fische in all ihrem Wasser zu leben vermögen, wir aber nicht in aller Luft: denn die Luft ist ein sehr elastisch Dingliches und daher, wegen ihrer Schwere, unten dicker, oben dünner, und nur unten, auf dem dickeren und trüberen Boden

des Luftmeeres vermögen wir zu leben. Aber, obwohl sich dieses Alles den Sinnen darbietet: für die gewöhnliche rohe Sinnenerfahrung, die auch auf das wissenschaftlichere Denken von größerem Einfluß bleibt als man zuzugestehen geneigt scheint, ist die Luft undinglich und unsichtbar, und —

die sichtbaren Dinge bewegen sich in der Luft als wäre sie nichts, als wäre sie undinglicher Raum. Denn daß auch die Luft, gleich allem übrigen Dinglichen, ein widerstrebendes Mittel ist, davon weiß ebenfalls das gewöhnliche Denken nach der gewöhnlichen Sinnenerfahrung nichts. An der Bewegung überhaupt aber — während wir an der Durchsichtigkeit und Unsichtbarkeit der Luft und ebenso an dem fehlenden Widerstande der Luft gegen sich bewegende Körper nur das haben, was die unwissenden weniger Gebildeten zur Annahme des Raumes veranlaßt —: an der Bewegung überhaupt haben wir Etwas, was auch die unwissenden Gebildeten zur gleichen Annahme veranlaßt:

Sie kennen nur Bewegung im Raume, nicht, dem wahren Wissen gemäß, Bewegung der Dinge in Dingen, nicht wirkliche Bewegung der Einen dinglichen Welt in sich selbst. Sie brauchen zu den Dingen noch ein Nichts hinzu, worin sie die Dinge sich bewegen lassen. Darüber hat vielleicht schon Thales gespottet, indem er, gefragt, welches das größte Ding sei, antwortete: der Raum; denn alle Dinge seien in der Welt, die Welt aber sei im Raume, also sei der Raum das größte aller Dinge. Und trotzdem sie nun schon lange wissen, daß die Luft dinglich ist, und trotzdem sie auch in der ganzen Welt der Dinge Dingliches, nämlich einen feinen dinglichen Äther verstreut selber statuieren, so hindert sie das doch nicht, immer noch zu den Dingen auch noch das Nichts hinzu anzunehmen; besonders wenn sich Etwas bewegt, ist gleich, in ihrer Erklärung, das Nichts zur Hand, damit sie erklären können daß, was sich bewegt, sich in dem Nichts bewege. Sie behaupten, die Dinge bewegten sich in dem Nichts eines Raumes, die Gestirne alle ebenso wie unser Stern, auf dem sich ebenfalls alle zu ihm gehörigen Dinge im Raume bewegten, — das behaupten sie, als hätten sie niemals behauptet, es wäre Äther zwischen den Gestirnen und Luft auf Erden, und im Grunde haben sie also wegen dieser Behauptung keineswegs das Nichts aufgegeben. Es ist ihnen unmöglich, es aufzugeben, — es liegt nun einmal allem

ihrem Denken zugrunde und mischt sich in alle ihre Gedanken hinein. Mit ihren Gedanken verhält es sich, wie sie, diesen ihren Gedanken zufolge, glauben, daß es sich mit dem leeren Raume und den Dingen verhalte. Sie stellen sich vor: den unendlichen Raum, der da zerfalle in einen leeren und in einen vollen, von den Dingen erfüllten; die Dinge wären alle durchdrungen vom leeren Raume, der also die Hauptsache sei, ohne die keine Dinge vorhanden sein könnten, — so ist es in ihren Hirnen: da ist das Nichts die Hauptsache, das für alle ihre Gedanken des Wirklichen den Untergrund bildet und in sie allesamt sich hineinmischt. Und dennoch werden sie immerwährend gedrängt, in den Einzelheiten bald hier bald dort davon abzulassen. Sie halten es mit dem Wunder des Nichts wie es die Theologen mit ihren Wundern halten, die glücklich sind, wenn sie eines rationalistisch wegerklärt haben, und doch können sie das Wunder im Ganzen nicht aufgeben; denn Alles was sie sagen, hängt daran. So allgemein mit dem Nichts: zur Hälfte wird es aufgegeben, zur andern Hälfte wird es beibehalten; so denn auch hier. Sie nehmen zwar nicht mehr an, daß die Luft nichts sei, aber doch durch und durch voll von Nichts, von Raum sei sie — denn wie könnte sie sich sonst bewegen als im Nichts des Raumes? — und ebenso sei der Äther, so weit er sich erstreckt, gänzlich durchlöchert von Nichtsen, in jeder Pore des Universums hockt das Nichts, — und auf jeden Fall, wie es denn nun sei, ist entweder in den Dingen Nichts oder in diesen ihren Gedanken nichts.

Ich bin überzeugt vom Letzten.

Denn ich kann das Nichts und diese Vereinigung des Nichts mit dem Dinglichen nicht denken. Ich kann nicht denken, daß die Dinge sich im Nichts bewegen, trotzdem sie sich von einem Orte zum andern bewegen und kann nicht denken, daß sie sich im Nichts eines leeren Raumes befinden, trotzdem sie sich, ein jedes an seinem Orte, befinden. Ort ist nicht gleichbedeutend mit leerem Raume. Der Ort eines Dinges, den dieses bestimmte Ding einnimmt und den, solange dieses bestimmte Ding ihn einnimmt, kein andres Ding einnehmen kann, ist gleichbedeutend mit der Existenz dieses bestimmten Dinges. Sein Ort kommt ihm auf keine andere Weise zu wie seine Existenz. Ein Ding ist seinem Wesen nach ausgedehnt, darum kann es nicht ortsfrei existieren; sein Ort ist ihm wesentlich, weil ihm Ausdehnung oder ein Quantum wesentlich ist. Sein

Ort ist seine ausgedehnte Gestalt, der aber seinem Begriffe nichts hinzufügt, Ort ist nur die Tatsache der Existenz hier oder dort: wenn ich spaziere, spaziert mein Ort mit mir herum, daher ist Ort nicht gleichbedeutend mit leerem Raume, der auch unabhängig von der Ausdehnung eines Dinges als ausgedehnt vorhanden sein könne — das Ding und nur das Ding ist ausgedehnt, und wie sollte ein Raum als Nichtding ausgedehnt sein? — man kann so wenig im eigentlichen Sinne von einem unabhängig vom Dinge vorhandenen Raume sprechen wie man von einer unabhängig vom Dinge vorhandenen Gestalt sprechen kann. Der Ort, das heißt: daß dieses Ding nach seiner Ausdehnung hier vorhanden ist und daß kein leerer Raum hier vorhanden ist. Und alle Orte in der Welt der Dinge zusammengenommen sind das Nebeneinander der ausgedehnten verschiedenen Dinge, die darin vorhanden sind, und nichts Anderes als die Summe aller dieser verschiedenen Dinge und kein leerer Raum ist in der Welt vorhanden; und die Bewegung der Dinge ist die Vertauschung eines Nebeneinander von Dingen mit einem andern Nebeneinander, ist die Veränderung des Nebeneinander. Wo vorher das eine Ding sich befand, befindet sich nun ein anderes und wird wiederum ein anderes sich befinden, aber Raum befindet sich nirgendwo, ist nirgendwo gewesen und wird nirgendwo sein. Es heißt nicht allein: wo ein Ding ist, kann nicht zu gleicher Zeit ein andres Ding sein, sondern muß auch heißen: wo ein Ding ist, kann kein Raum sein; und da überall Dinge sind, Dinge in Dingen und um Dinge herum, so kann nirgendwo Raum sein.

Man irrt sich auch gewaltig, wenn man das eben Gesagte nur etwa für ein Ergebnis des abstrakten Denkens hält, sondern was man gewöhnlich leeren Raum nennt, ist wirklich nur das Resultat der gänzlich roh gedachten Sinnenerfahrung und Sinnentäuschung, die sich nicht klar macht, was bei dem vermeintlichen Denken des leeren Raumes im Denken tatsächlich vor sich geht. Denn da wir nur Dinge zu denken imstande sind, so ist es selbstverständlich, daß sich das Nichts eines leeren Raumes im Denken überhaupt nicht vollziehen läßt (das Nichts, indem wir es mit unsrem Denken zu denken uns anschicken, wird ebendamit sogleich schon zu einem Etwas), und daß die Behauptung, es lasse sich dennoch vollziehen, eine irrige sein muß. Es muß sich herausstellen, daß das vermeintliche Nichts des leeren Raumes in Wahrheit als ein Dingliches gedacht wird. So stellt es sich auch heraus,

sobald man sich nur den Inhalt klar macht, der beim Denken des Raumes zugrunde liegt. Der Raum soll das Nichtdingliche sein, das Nichts, welches nichts wirkt auf die Dinge und dem, als dem Nichts, keine Eigenschaft des Dinglichen zukomme — so muß es sein, wenn der Raum wirklich als das leere Nichts soll gedacht werden können, denn das Nichts wirkt nichts und besitzt keinerlei Eigenschaft, nichts klarer als der Satz: Non entis nulla sunt praedicata. Denken wir aber wirklich den Raum als das nichtdingliche Nichts, dem wir keine Eigenschaft des Dinglichen zuschreiben? — Welche Eigenschaften haben denn die Dinge, die der Raum nicht hat? Sehen wir zu. Der Raum ist unteilbar; insofern ist er nichtdinglich, denn die Dinge sind teilbar. Der Raum ist unbeweglich; insofern ist er undinglich, denn die Dinge sind beweglich. Der Raum ist durchdringlich, er wird von den Dingen durchdrungen; insofern ist er undinglich, denn die Dinge sind undurchdringlich. Aber nun kommt Etwas, was auf einmal dieses nichtdingliche Nichts des Raumes zum Dinglichen macht und was den unwiderleglichen Beweis dafür in sich enthält, daß wir eben nur Dingliches zu denken imstande sind, wenn auch nur nach der letzten, aber wesentlichen Eigenschaft des Dinglichen: der Raum ist ausgedehnt! Er ist sogar das Ausgedehnteste: er ist das Allerlängste, das Allerbreiteste, das Allerdickste. Ausdehnung ist aber die wesentliche Eigenschaft des Dinglichen, und, indem man diese Eigenschaft dem „Nichts" beilegt und beilegen muß, zeigt es sich eben, daß dieses „Nichts" gar nicht wirklich als ein Nichts gedacht werden kann, sondern daß immer das dingliche Etwas gedacht werden muß. Non entis nulla sunt accidentia — wollte man sich nur überall an diesen ausgezeichneten Satz halten, der im Grunde übereinkommt mit des Parmenides Hauptwarnung: „Nimmer vermöchtest du ja zu verstehen, Nichtseiendes sei, sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele", so fände man sich auf das Vortrefflichste vorbereitet zum Philosophieren und würde jeglichen Trug bezwingen und immer nur das Eine allein wirklich Denkbare denken. Non entis nulla sunt accidentia; mit jeder Eigenschaft, die von dem angeblichen Nichts ausgesagt wird, ist es zum dinglichen Etwas geworden, und mit der Aussage von der Ausdehnung, dieser wesentlichen Eigenschaft des Dinglichen, wird es als das dinglich Wesentliche überhaupt erkannt. Das Nichts, der leere Raum ist nicht ausgedehnt, die

Dinge sind ausgedehnt. Der Raum — das sind die Dinge, daher hat der Raum die drei Dimensionen der Dinge: Länge, Breite, Tiefe.

Es bleibt nun noch, im Anschluß an diese Auseinandersetzung, deutlicher zu sagen und zu vervollständigen das oben Gesagte: daß, wenn wir vom Raume sprechen, wir dann nicht an das besondere dingliche Etwas Dessen denken, was wir Raum nennen. So z. B. bei der Luft, die wir oft den Raum nennen, trotzdem wir wissen, daß sie körperlich ist, darum auch ein anderes Mal von ihr als von einem Körper sprechen, sobald wir nämlich auf ihre Körperlichkeit reflektieren. Der Raum, der dieses Ding umgibt, — hierbei sehen wir nur auf das Qualitative des betrachteten Dinges, aber nicht auf das Qualitative der Dinge, worin das betrachtete Ding sich befindet. Auch wenn wir vom ganzen Raume, vom Weltraume sprechen, haben wir nicht das Interesse und freilich auch nicht die Fähigkeit, an die besondere qualitative Erscheinungsweise aller Dinge in ihrem Nebeneinander zu denken: in Wahrheit ist aber der Weltraum nichts weiter als die Summation aller Dinge, nur daß wir eben dabei weniger an den qualitativen Charakter der Dinglichkeit denken. Wir denken dabei vielmehr an das Verhältnis des Nebeneinander alles Dinglichen, und der hier unterliegende Vorstellungsinhalt ist der allerundeutlichste, nämlich der von der letzten wesentlichen Eigenschaft des Dinglichen, von der Ausdehnung. In keinem Falle denken wir leeren Raum, da sich nichts denken läßt, wo nicht Dingliches wäre, und ebensowenig läßt sich das Dingliche hinwegdenken, so daß nichts als leerer Raum zurückbliebe. Auch beim Begriffe „der unendliche Raum" denken wir eben Ausdehnung, das ist aber die nach Möglichkeit verdünnte Totalität der Dinge, eine unermeßliche Ausdehnung, erfüllt mit einer Substanz von ungemeiner Dünnigkeit, mit einem B e i n a h e N i c h t s, ganz ebenso wie im Mathematischen, wo wir vorwiegend die begriffliche Abstraktion des Raumes anwenden und ganz und gar alle Besonderheit einzelner dinglicher Vorstellungen als ungenau und störend fernhalten müssen und dennoch, damit sich nur der Begriff Raum vollziehen kann, zur Substitution einer ganz feinen, unbestimmten dinglich ausgedehnten Vorstellung genötigt sind.

Der Raum wird in der Mathematik kontinuierlich vorgestellt — deswegen, weil er die, soviel als möglich hinweggedachte, Totalität des Dinglichen ist.

Wir denken nämlich, wovon schon oben bei den Begriffen die Rede war, die Dinge immer in der Verbindung und zuletzt als Totalität; es hält ganz unmöglich, Ein Ding allein zu denken und ohne assoziative Benachbarung. So wie ein abstrakter Gedanke (eine Verbindung gedachter Dinge), so wie jeder Gedanke seine angrenzenden Nebengedanken erweckt und gewissermaßen in ihnen gedacht wird, ein Gedanke in andren Gedanken, so erscheint auch für unsre Anschauung von Einzeldingen ein Ding im Zusammenhange mit andern Dingen, wird in ihnen angeschaut, und eben dieses Anschauen eines Dinges nach seiner Qualität in andern Dingen, von deren Qualität wir dabei abstrahieren, absehen, weil sie für das vorliegende Interesse des Denkens unbedeutend, nichts bedeutend erscheint, nennen wir die Anschauung, die Vorstellung eines Dinges im Raume. Wir können kein Ding anders als entweder in andern Dingen, mit deutlicher Anschauung auch von diesen, z. B. den Fisch im Wasser, oder im Raume vorstellen, d. h. mit undeutlicher Anschauung von andern Dingen, z. B. den Vogel in der Luft, das Gestirn im Äther; und der Raum ist das Nebeneinander der Dinge, — unsrem Denken der Dinge entrinnen wir nicht. Es bleibt beim horror vacui, den zwar nicht die Natur empfindet, der aber unsrem Denken eigen ist; wer denkt, hat diesen Abscheu vor dem Leeren, vor dem Nichts, weswegen es also beim horror vacui bleibt, trotz allem horror pleni der undenkenden Menge. So wie die Wissenschaft den Weltraum als ätherisch-dinglich betrachten muß, um Licht- und Wärmeübertragung erklärlich zu finden, so ist es dem Denken überhaupt unmöglich, leeren Raum anzunehmen. Es gibt keine Schluchten in dem dinglichen Sein, auch da nicht, wo unsre Fernröhre am Firmamente gar nichts wahrnehmen; es gibt keinen leeren Raum weder zwischen den einzelnen Gestirnen oder zwischen dem Welthaufen unsres Milchstraßensystems, dem wir mit unsrer Erdkugel anzugehören scheinen, und andren Welthaufen — noch gibt es leeren Raum zwischen den Dingen, welche unser irdisches Gestirn zusammensetzen — oder zwischen den Teilchen irgend eines dieser irdischen Dinge (zwischen denen es nicht einmal einen luftleeren Raum gibt, denn was die Physik so nennt, ist nur verdünnte Luft, und selbst ein wirklich luftleerer Raum wäre noch lange kein wirklich dingleerer Raum) — noch auch entsteht ein leerer Raum infolge von Bewegung eines Dinges und bleibt eine Zeitlang,

nämlich solang, bis andre Dinge in die leergewordene Stelle eingerückt sind: da alle Dinge untereinander, alle die verschiedenen dinglichen Medien untereinander zusammenhängen, und jedes sich bewegende Ding andre Dinge sowohl vor sich herschiebt wie auch hinter sich nachzieht — gleich einer Lokomotive, die in der Mitte eines Eisenbahnzuges befindlich, Wagen vor sich und Wagen hinter sich, diesen Zug bewegt.

Soviel vom Raume und das Resultat also: daß der Raum mit dem Begriffe des Dinglichen ganz und gar zusammenfällt. Zu praktischem Behufe können und müssen wir vom Raume sprechen und von Dingen im Raume, doch dürfen wir niemals vergessen, wie es in Wahrheit mit dem Worte Raum steht, daß es ein bloßes Hilfswort ist, und daß wir in jeder andern als in der lediglich praktischen Bedeutung mit dem Raume aufgeräumt haben. Die Dinge sind nicht im Raume: Dinge sind in Dingen und der Raum ist nirgendwo. Erphantasierte Dinge, die nirgendwo sind, nennt man ebendeswegen utopisch — nun, das eigentlichst Utopische ist der Raum. Er ist nirgendwo, nirgendwo ist das Nichts, überall ist das Sein der Dinge. Sein oder Nichtsein, das ist niemals eine Frage, — Sosein oder Anderssein, das ist eine Frage. Aber das Sein ist ewig und es ist unendlich. Es ist nicht in Andrem drin, und es ist nichts Andres in ihm drin, es ist nicht Nichts in ihm drin; Alles ist angefüllt mit Dinglichem, und alles Dingliche ist angefüllt mit Dinglichem, die ganze Welt ist voll von der Welt, — wir dürfen es nicht vergessen und wollens bewahren! Der Raum ist utopisch, illokal, nirgendwo, wegen der Allenthalbenheit der Dinge. Der Raum ist nirgendwo ausgedehnt, weil überall Dinge ausgedehnt sind. Wäre aber der Raum ausgedehnt, so wäre er nicht das Nichts eines leeren Raumes, sondern er wäre ein Ding. Ausdehnung ist nur die der Dinge: das Nichtding, das Nichts hat keine Ausdehnung; ausgedehnter Raum ist so undenkbar wie unausgedehntes Ding. Mit der Annahme einer undinglichen Ausdehnung, eines undinglichen Quantums wird der Begriff und die Bedingung der Ausdehnung oder des Quantums aufgehoben.

Zeit.

Desgleichen auch ist Zeit in jedem andern als dem rein praktischen Belang vollständig zu annullieren. Auch Zeit ist übrigens

Etwas, was mit dem Begriff von Dinglichem durchaus zusammenfällt, kein Besonderes außer dem Dinglichen, als welches es doch nur mit dem Nichts zusammenfallen könnte. Wir denken nichts als Dinge, diese Welt ist die Welt der Einen Dinglichkeit, — wir machen Ernst damit, mit dieser Einen Dinglichkeit der Welt, wovon zwar auch Andre viel reden, doch aber dabei auch noch von Andrem (o von sehr viel Andrem!) als ebenfalls zur Welt gehörig, reden, wie wir hier sehen: z. B. auch noch von Raum und Zeit. Raum und Zeit als etwas Besonderes und Undingliches sind Formen jenes Nichts, welches sie allenthalben in ihr Denken des Etwas hineinmischen. Wir aber wollen damit aufhören, Unsinn in das Universum zu bringen. Wir kennen kein Nichts und keine Nichtse, sondern nur Dinge und dingliche Vorgänge. Und Raum und Zeit fallen also zusammen mit dem Dinglichen: der Raum mit dem Nebeneinander der Dinge; die Zeit mit der Vertauschung des Nebeneinander der Dinge, oder, was dasselbe ist: mit der Veränderung, mit dem Geschehen oder der Bewegung. Das heißt, wenn ich sage, Raum und Zeit fallen zusammen mit dem Dinglichen, so ist damit gemeint: mit den wesentlichen Merkmalen des Dinglichen, mit der Ausdehnung und der Veränderung, wovon Raum und Zeit die Abstraktionen sind, genauer ausgedrückt: in dem Begriffe Raum ist es das aller dinglichen Existenz Gemeinsame der Ausdehnung, worauf reflektiert wird; in dem Begriffe Zeit ist es das aller dinglichen Existenz Gemeinsame der Veränderung, worauf reflektiert wird.

Ich muß nun, hinsichtlich der Zeit, zunächst auseinandersetzen, *daß Zeit, wie sie gewöhnlich verstanden wird, keineswegs gleichbedeutend sei mit der Dauer*, und was unter Dauer zu verstehen ist; wobei es von selber einleuchtend erscheinen wird, daß auch die Dauer unsrem Denken der Dinge wesentlich und von ihm unabtrennlich ist. Dauer verhält sich zu dem den Dingen wesentlichen Merkmale der Veränderung oder des Geschehens wie Ort sich verhält zu ihrem wesentlichen Merkmale der Ausdehnung. So wie unser Denken der Dinge im Nebeneinander zugleich Ortsbestimmung ist, die nichts aussagt über die Existenz eines Dinges in einem Raume, da der Ort dem Dinge nicht auf andere Weise zukommt wie seine Existenz, sondern die eben nur aussagt über die Existenz eines Dinges in seinem Verhältnis zu andern Dingen, also nur über das Nebeneinander der Dinge: so ist unser Denken der Vertauschung

ihres Nebeneinander — wir werden finden, daß alle Veränderung, alles Geschehen Vertauschung des Nebeneinander von Dingen ist — zugleich Bestimmung der Dauer. Aber damit wird nichts ausgesagt über die Dauer in einer Zeit, da ja die Dauer eines Dinges ihm nicht auf andre Art zukommt wie sein Dingsein oder vielmehr die Veränderung seines Dingseins, — denn ein jedes Ding verändert sich, solang es als dieses bestimmte Ding existiert; und solang es sich verändert ohne doch aufzuhören, dieses bestimmte Ding zu sein, ohne in andres Dingsein umzuschlagen, so lange dauert es. „Dauer ist die Fortsetzung der Existenz" sagt Spinoza, der ohne ausführlich darüber zu reden, doch sehr genau mit dem wirklichen Begriffe von der Zeit Bescheid wußte, wie aus Eth. II, 40 und schon aus dieser eben angeführten Definition hervorgeht, gegen die er sich nirgendwo versündigt, ebensowenig wie gegen den wirklichen Begriff vom Raume, über den er sich nicht besonders erklärt, aber auch nicht zu erklären braucht, da er nichts andres als die dingliche Ausdehnung kennt, die ihm unendlich ist. Ich weise hier ausdrücklich und nachdrücklich auf das lehrreiche Schweigen Spinozas über Raum und Zeit hin, und ferner darauf, daß sich auch in rein praktischer Anwendung die Wörter Raum und Zeit nur sehr spärlich bei ihm finden. Sie sind ja auch in der Tat in den meisten Fällen vollkommen überflüssig. Tausendmal wird bei uns von Dingen und von Bewegung in Raum und Zeit gesprochen, wo die Dinge allein und die Bewegung allein, ohne den Zusatz Raum und Zeit, völlig den gemeinten Sinn ergeben. Ja, ich stehe keinen Augenblick an zu behaupten, daß wir die Wörter Raum und Zeit, so gute Dienste sie uns auch, zu unsrer Bequemlichkeit, leisten, daß wir sie völlig entbehren könnten, ohne daß deswegen etwas Begriffliches in Wegfall kommen würde, da sie allerorten durch unmittelbar von dem Dinglichen und vom Geschehen hergenommene Ausdrücke könnten ersetzt werden. Es wäre mir ein Leichtes, dieses ganze große Werk zu schreiben, ohne daß darin die Ausdrücke Raum und Zeit vorkommen sollten. Spinoza gebraucht, wie schon gesagt, auch rein praktisch diese Wörter sehr selten, weil er überhaupt keine überflüssigen Wörter gebraucht, und sein prinzipielles Schweigen über Raum und Zeit, da er doch über alles wesentlich Wichtige redet, ist also überaus lehrreich und eines der herrlichsten Zeichen seiner eminenten Gesundheit; mir ist nur unbegreiflich, daß das Niemandem

erstaunlich geworden ist, und daß sie ihm nicht, aus dem hier vorhandenen Riesenreichtum ihres überflüssigen Unsinns heraus, einen schlimmen Mangel nachgeredet haben.

Dauer sagt also nichts aus über die Dauer in einer Zeit, sondern nur über die Dauer der Veränderung, nur über die Vertauschung des Nebeneinander der Dinge. Raum und Zeit kommen beide den Dingen nicht auf besondere Weise zu, das heißt: es kommt durch Raum und Zeit zu demjenigen, was den Dingen durch sich selbst und durch andere Dinge zukommt, es kommt zu diesem durch Raum und Zeit nichts h i n z u , Raum und Zeit wirken nicht auf die Dinge wie die Dinge aufeinander wirken, sie sind eben Abstraktionen, und in Hinsicht auf die Dinge ist es gleichgültig, daß sie in ihnen angeschaut werden, so wie es in Hinsicht auf das besondere Lebewesen gleichgültig ist, daß es von uns in dem abstrakten Begriffe der Tierheit gedacht wird. Raum und Zeit bestimmen auch nichts hinsichtlich der Dinge. Wir sprechen zwar von Bestimmung eines Dinges nach Raum und Zeit, es ist aber nicht schwer sich deutlich zu machen, daß wir dabei eben nur an andere Dinge denken, durch welche die zu bestimmenden bestimmt werden: „ein Ding im Raume oder in der Zeit", das ergibt gar keinen Sinn, aber „ein Gegenstand, ein Sack im Schiffsraume", „ein Mann aus der Zeit Karls des Fünften", das hat Sinn und enthält nähere Bestimmungen, die aber nicht durch Raum und Zeit, sondern durch Schiff und Karl V. hinzukamen; womit man sich eben nur wieder von neuem deutlich macht, daß Raum und Zeit lediglich praktische Hilfswörter sind, die nichts andres ausdrücken als das Verhältnis des Nebeneinander von Dingen und ihrer verschiedenen, sich ändernden Zustände, und daß die Wörter Raum und Zeit nicht besondere Begriffe decken, daher sie, wenn es darauf ankäme, gänzlich entbehrt werden könnten. Und Dauer ist nicht gleichbedeutend mit Zeit, so wenig Ort gleichbedeutend ist mit Raum, mag man auch häufig anstatt Ort: Räumlichkeit oder Raum sagen und Zeit an Stelle von Dauer. „Jener Krieg hat dreißig Jahre lang gedauert", statt dessen man auch sagen kann: „Die Zeit jenes Krieges betrug dreißig Jahre"; aber wir denken nun dabei nicht Zeit — wie könnten wir denn auch dreißig Jahre Zeit denken? — so lange war nicht Zeit, sondern so lange dauerten jene Zustände, die wir als den dreißigjährigen Krieg bezeichnen.

Man mache sich Dies noch klarer, daß Dauer nicht gleichbedeutend ist mit Zeit, indem man sich vergegenwärtige, daß wir wirklich niemals Zeit denken sondern nur Veränderung von Dingen, veränderte Dinge. Daß wir, von dem jedesmaligen Mittelpunkte des Denkens der Gegenwart aus, zerlegen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das ist kein wirkliches Denken einer Zeit sondern das Denken der Veränderung, wie wir dieselbe nach der Einrichtung unsres Denkens nicht anders denken können. Wir denken die sich verändernde Existenz, wir denken sie in dem Zustande, den wir vor uns erblicken und wir denken den Zustand, in dem sie sich befand und den andern, in dem sie sich befinden wird und denken damit nicht Vergangenheit und Zukunft und auch nicht Gegenwart als Zeit. Das Denken der Gegenwart ist das völlig instantane Denken, das zeitlos instantane Denken, in welchem wir die der Veränderung unterworfene Existenz in einem fixierten Zustande vor uns haben. Wir haben aber immer nur diese instantane Gegenwart des Bewußtseins, die also keine Zeit ist, wir haben auch Vergangenheit und Zukunft immer nur in dem Bewußtsein dieses gegenwärtigen instantanen Denkens, auf welches auch Vergangenheit und Zukunft angewiesen sind, darin, in der Erinnerung oder in der Erwartung, als fixierte Zustände gedacht zu werden, also nicht als Zeit.

Wir denken Dinge in der Veränderung, und diese gedachte Veränderung wird zugleich zum Maße der Veränderung überhaupt, indem wir nämlich die Dauer einer Veränderung mit der Dauer anderer Veränderungen vergleichen, ebenso wie uns die Ausdehnung zugleich zum Maße der Dinge wird, indem wir die Ausdehnung eines Dinges mit der Ausdehnung anderer Dinge vergleichen.

Was wir solcherart Zeit nennen, ist das Grundmaß, welches wir Menschen nach unsrer dinglichen Existenz unter den Dingen der Welt, welches wir, nach den wichtigsten regelmäßigen Vorgängen in unsrer eignen dinglichen Existenz und in der Welt der Dinge um diese herum, für das Geschehen überhaupt uns bilden. Durch das gewöhnliche Geschehen in unsrem Organismus bei allgemeiner normaler körperlicher Lebensempfindung, hauptsächlich durch den Rhythmus des Atmens, des Blutumlaufs und der Pulsschläge, und durch das übrige regelmäßige Geschehen mit uns und um uns herum, durch den Wandel, den

Wechsel und Kreislauf der umgebenden Natur wird dieses Grundmaß für das Geschehen, für die Bewegung hergegeben. Es ist immer die Dauer eines Geschehens, einer Bewegung, welche zum Grundmaße genommen wird: solange es dauert, bis die Erde eine Umdrehung um sich selbst vollendet hat, das ist ein Tag; solange es dauert, bis sie eine Umdrehung um die Sonne zurückgelegt hat, das ist ein Jahr, — Tag und Jahr sind dann Grundmaße, wonach wir viel anderes messen. Aber nach Zeit messen wir niemals. Daß wir so sagen, ist eine lediglich praktische Rede. Um nach Zeit messen zu können, müßten wir doch irgend etwas von Zeit wissen, wenigstens doch über die Länge derjenigen Zeit, wonach wir messen? Davon wissen wir aber nichts, dergleichen können wir nicht denken, wie ich schon oben sagte: wir können nicht dreißig Jahre Zeit denken, um daran die Dauer jenes Krieges zu messen. Seine Zeit betrug dreißig Jahre, d. h. dieser Zustand der dinglichen Veränderung, Bewegung unter den Menschen, den wir Krieg nennen, dauerte dreißig mal so lang wie derjenige Zustand der Veränderung in unsrer Naturumgebung, den wir ein Jahr nennen. Das Jahr ist uns ein wichtiges Grundmaß, und alle Grundmaße sind uns wichtig. Wir bedürfen solcher Grundmaße der Bewegung, um selbsttätig in die allgemeine dingliche Bewegung, dahinein wir verflochten sind, eingreifen zu können.

Dieses unsrem praktischen Denken natürliche und unentbehrliche Maß für die Bewegung ist wahrlich nicht gleichbedeutend mit demjenigen, was die gewöhnliche Meinung unter Zeit versteht. Die versteht nämlich unter Zeit eine Nichtbewegung, in der die Bewegung, das Geschehen sich vollziehen soll. Wir müssen hier ganz ähnlich sagen, wie wir vorhin vom Orte eines Dinges gesagt haben. Wir haben gesagt, daß Ort nicht gleichbedeutend sei mit dem leeren Raume, worin die Dinge sich befänden, vielmehr sei der Ort gleichbedeutend mit der Existenz eines Dinges und damit, daß, wo dieses Ding vorhanden sei, kein Raum vorhanden sei (zwei Dinge können nicht denselben Raum einnehmen, d. h. zwei Dinge sind nicht ein Ding) und, da überall Dinge seien, so sei also nirgendwo Raum. Entsprechend müssen wir hier sagen: es sind nur Dinge und dingliche Vorgänge, Bewegung, und was wir Zeit nennen, fällt völlig zusammen mit der Bewegung: wo dingliche Bewegung ist, da ist nichts außer dieser, nicht noch das Nichts der Zeit, und diese dingliche Bewegung vollzieht sich nicht so wenig wie in dem Nichts eines Raumes, da Alles voll

von Dingen ist, — ebensowenig in dem Nichts einer Zeit, als wäre Zeit, in der sich nichts bewegte, nichts vorginge, und dann, „von Zeit zu Zeit" bewegte sich Etwas, ginge Etwas vor: denn in Wahrheit geht nicht allein immerwährend Etwas vor, sondern in Wahrheit i s t jedes Etwas ein Vorgang, ist Alles immerwährend in Bewegung, ohne Aufenthalt in Bewegung, so daß nichts mehr übrig bleibt, was als Zeit, in der nichts vorgeht, genommen werden könnte. Es sind nur Dinge und kein Raum, und da alles Dingliche in Bewegung ist, was ihm, wie wir hier schon mehrmals vorwegnehmend sagen mußten, seinem Begriffe nach zukommt, so ist auch keine Zeit; womit also unser praktisches Grundmaß, welches wir an das Geschehen legen, gar nichts zu schaffen hat.

Wir haben Zeit, die Dinge haben keine Zeit. Wir Menschen und die übrigen Tiere haben zufolge unsrer Sinnenerfahrung Zeit, denn danach scheint uns dieses und jenes Dingliche nicht immerwährend sich zu verändern, zu bewegen; aber die Dinge, aus denen die also sich täuschenden Menschen zusammengesetzt sind und die übrigen Dinge der Natur haben keine Zeit: sie bewegen sich ununterbrochen, nicht ruckweise, ohne Pause und ohne Ende. Zeit ist Sinnentäuschung, worin die unausgesetzte Veränderung, Bewegung, Vertauschung des Nebeneinander der Dinge mißkannt wird, so wie Raum Sinnentäuschung ist, worin das lückenlose Nebeneinander der Dinge mißkannt wird. Unsre Zeit ist unser Maß für die Veränderungen oder die Bewegung der Dinge, und wir stellen uns die Zeit vor als eine beständig anwachsende Größe, ohne daß wir imstande sind, uns die beständige Veränderung in der Welt der Dinge vorzustellen, wir setzen die Zeit geradezu in Gegensatz zu der Veränderung, zu dem Geschehen, auf welches wir im Denken reflektieren: „Bis das und das geschieht, haben wir nochl ange Zeit", „wir nehmen uns Zeit zu Etwas" usw. Andrerseits verrät aber auch andrer Sprachgebrauch, der sogar in unweit häufigeren Wendungen anzutreffen ist, die Wahrheit des eigentlich Gedachten, wie z. B. wenn wir sagen „Von Zeit zu Zeit", wobei es ganz deutlich ist, daß man dabei nur an bestimmte Ereignisse und Zustände denkt, die mit andern abwechseln. Dasselbe ist klar, wenn von einem Weibe gesagt wird: „sie hat ihre Zeit", wenn von „guten oder schlechten Zeiten" die Rede ist, vom „Sich in die Zeit schicken" oder davon, daß man nichts „außer der Zeit, zur Unzeit" tun

solle. Desgleichen nicht weniger in den Redensarten „Etwas zeitigen“, „Vom Zahn der Zeit benagt“, oder „Die Zeit zerstört, verschlingt Alles“, „Die Zeit wird dies bewirken“ usw.; die Zeit verschlingt nichts, benagt nichts, zerstört nichts und wirkt überhaupt nichts auf die Dinge, aber das ewige Geschehen, die unaufhörliche Einwirkung der Dinge aufeinander ist es, die alle die Einzelerscheinungen verändert und einer jeden ihr Ende bereitet. Das ist der Kronos, der alle seine Kinder verschlingt.

Bei Raum denken wir nicht an das besondere dingliche Etwas Dessen, was wir Raum nennen, und sprechen von Dingen im Raume, als wäre ein undinglicher Raum, worin Dinge sich befänden — bei Zeit denken wir nicht an das immerwährende Geschehen, sondern nur an den Wechsel bemerkter Zustände, und sprechen von Veränderungen in der Zeit, obwohl die Zeit die Veränderung, das Geschehen, die Bewegung selber ist und, wie alle Dinge in Dingen sind, so auch geht alles dingliche Geschehen in anderem dinglichen Geschehen vor sich. Ein Ding im Raume das heißt ein Ding, auf welches wir mit unsrem Denken reflektieren aus allen den übrigen Dingen heraus, auf welche wir mit diesem Denken nicht reflektieren; ein Geschehen in der Zeit das heißt ein Geschehen, auf welches wir mit unsrem Denken reflektieren aus all dem übrigen Geschehen heraus, auf welches wir mit diesem Denken nicht reflektieren. Raum und Zeit völlig Eines mit Dingen und dinglichem Geschehen, d. h. mit dem Nebeneinander der Dinge und mit der Vertauschung des Nebeneinander.

Die Anschauung, die dem Begriffe Raum unterliegt, ist die des Nebeneinander der Dinge, die Anschauung, die dem Begriffe Zeit unterliegt, ist das dingliche Geschehen, nämlich die Bewegung oder der Vorgang der Vertauschung dieses Nebeneinander der Dinge, der Verwandlung des einen Nebeneinander in ein anderes Nebeneinander, was uns nicht anders als im N a c h e i n a n d e r nach unsrem Grundmaße für die Geschwindigkeit der Bewegung, d. h. eben in unsrer Zeit vorstellbar werden kann; wäre nicht das dingliche Geschehen, die Bewegung, und würden die Dinge ruhen, so wüßten wir nichts von Zeit, so wie ohne Dinge kein Raum wäre.

Der Raum — das sind die Dinge, darum auch hat der Raum, gleich den Dingen, drei Dimensionen des Nebeneinander und, wie die Dinge, kein Vakuum im Nebeneinander: die Zeit — das

ist die Bewegung der Dinge oder das dingliche Geschehen, daher auch hat die Zeit die Eine Dimension des Nacheinander und in diesem keine Lücke. Die Zeit hat nur die Eine Dimension der Länge, welche Dimension der Länge aber natürlich wohl zu unterscheiden ist von der Länge des Raumes, dem Quantum des äußerlich Ausgedehnten: die Länge der Zeit ist das Quantum unsres innerlichen Maßes für die Veränderung oder Bewegung der Dinge. Die Dimension der Länge des äußerlich Ausgedehnten ist ebenso in all unsrem Denken der Zeitlänge mit dabei wie die andren beiden Dimensionen der Breite und Tiefe mit dabei sind. Denn die Zeit ist die Veränderung oder Bewegung der Dinge, weswegen die Eine Dimension der Zeitlänge niemals anders als mit Beziehung auf die drei Raumdimensionen, welche die Dimensionen der Dinge sind, gedacht werden kann.

Die Zeit hat nur die Eine Dimension der Länge oder des Geschehensverlaufes im Nacheinander. Sie erscheint aber in ihrem Verlaufe den verschiedenen Menschen verschieden, ganz anders wie der Raum, der allen Menschen von der gewöhnlichen Art wesentlich gleich erscheint. Weil der Raum die Dinge sind. Die Dinge erscheinen den gewöhnlichen, d. h. den normalen Menschen gleich; allen Menschen, welche die gleichen Dinge vor sich haben, erscheinen diese Dinge wesentlich gleich. Mit der Zeit aber ist es anders, denn die Zeit ist das Geschehen; und dies erklärt uns die subjektiven Verschiedenheiten bei der Zeitabschätzung durch verschiedene Menschen und durch denselben Menschen in verschiedenen Stimmungen und unter verschiedenen Umständen. Es kommt in jedem Falle auf das Geschehen an, auf die Häufigkeit und die Bedeutung des Geschehens, welches dem Denken sich darbietet oder auf die ihm beigemessene Bedeutung, auf die Stelle, welche dieses Geschehen in der Reihe der Interessen des Denkenden einnimmt und auf die Zahl der Nebenvorstellungen, mit denen es sich verknüpft erweist, — denn mit je mehr und mit je wichtigeren Vorstellungen es verknüpft ist, desto interessanter ist es ihm, desto bewußter denkt er darüber; und dem Denken verschiedener Menschen bietet ein verschiedenes Geschehen sich dar, und ebenso bietet das gleiche Geschehen verschiedenen Menschen wie auch dem gleichen Menschen in verschiedener Aufgelegtheit nach verschiedener Bedeutung sich dar.

Ein gewisses Minimum von Geschehen, von Abwechselung

des Geschehenden verlangt ein Jeder, der Natur des menschlichen Denkens zufolge (welches unser Denken der sich verändernden Dinge ist) und nach seiner besonderen Natur für das Interesse seines Denkens, — sonst hat er lange Zeit oder **lange Weile,** (dieses Unglück der „Glücklichen", die ihr Glück auf die äußerlichen Lebensgüter bauen wollen, weil sie das höchste Gut des wahren Glückes gar nicht einmal kennen, und die immer nur von Anderen für die Glücklichen gehalten werden, es niemals sind). Er hat Langeweile, lange Zeit, das heißt: er soll mit seinem Denken, welches doch ein Denken der Veränderung, des Geschehens oder der Bewegung ist, die Zeit, die Nichtbewegung, die Nichtveränderung denken, welche Anforderung ihm, da sie der Natur des Denkens entgegen ist, nicht anders als quälend sein, ja ihn zur Verzweiflung, zum Lebensüberdruß bringen und endlich gar in den Tod treiben kann. Die Langeweile kann furchtbarer sein als die Furcht vor dem Tode, trotz aller Liebe zum Leben, daher sich auch der Mensch die Zeit vertreibt, womit er sich eigentlich sein Leben vertreibt, sein Leben kurz macht, das er sonst auf alle Art sehnlichst so lang wie möglich wünscht, durch nichts aber so lang werden lassen könnte als durch Langeweile. Dennoch vertreibt er sich die Zeit: denn geschieht nichts Rechtes, erlebt er nichts, so lebt er nicht, er stirbt vor Langerweile, und wenn auch noch keiner an der Langenweile gestorben ist wie an einer andern Krankheit, so gibt es doch Beispiele von Selbstmord aus Langerweile. Ein reicher Engländer, der nach nichts mehr Verlangen trug als vergeblich nach einem Verlangen und der von nichts mehr erpackt ward, hat sich tatsächlich, „müde des ewigen Auf- und Zuknöpfens", da er sich ja ohnehin nicht so lange anziehen konnte und mochte, bis er sich wieder ausziehen mußte, aus völligem Ekel an dem Einerlei seines Daseins erhängt. So weit kann der Mensch getrieben werden durch die Langeweile, also durch das Denken der leeren Zeit, daß er endlich sogar die sonst über alles gefürchtete Vernichtung seines ganzen Daseins durch den Tod, wodurch nach seiner Erwartung auch sein Denken vernichtet wird, dieser Vernichtung des seinem Denken unentbehrlichen Denkinhaltes vorzieht. Wehe dem, der Zeit hat, der nicht schafft, daß Etwas geschieht und er sagen kann: Ich habe keine Zeit! In Geschäften hat er keine Zeit, er will aber überhaupt keine Zeit, er will auch außer Geschäften Kurzweil, d. h. keine Zeit. Er will

Unterhaltung, damit ihm die Zeit vergeht und er nicht an sie denkt, (so wenig wie er an den Raum denkt, wo er Dinge vor sich gewahrt), damit er nicht stirbt an der Langenweile, an der langen Zeit, damit die Zeit stirbt an ihm, — er schlägt die Zeit tot.

Das ist ebenfalls ein vortrefflicher Ausdruck: in der Tat, mit Beobachtung des Geschehens schlagen wir die Zeit tot, so wie die wahrgenommenen Dinge den Raum totschlagen. Wir müssen mit unsrem Denken Raum und Zeit totschlagen, sonst peinigen sie unser Denken und können uns totschlagen. Jenen Engländer hat die Zeit totgeschlagen, und der Raum kann ebenfalls Menschen totschlagen. Wie das? Indem uns, aus Mangel wahrzunehmender Dinge, z. B. auf der Höhe eines Turmes, eines Berges, **Schwindel** überfällt, aus Mangel wahrzunehmender Dinge für den Blick. „Im Zimmer des Türmers, und sei der Turm noch so hoch, empfindet man ihn nicht, die Wände und die umgebenden Gegenstände fixieren den Blick; jetzt denke man sich die Wände fort, denke sich den Fußboden immer mehr sich verengend, wir stehn nicht mehr auf einem solchen, wir stehn auf einem schmalen Brett, jetzt nur auf einem fein gespannten Draht in Turmeshöhe, jetzt verkürze sich dieser Draht: wir stehen nur noch auf einer Nadelspitze, so daß wir nichts mehr sehen, was unsre Füße stützt, jetzt denke man sich auch diese Nadelspitze weggenommen — bei der bloßen Vorstellung kann uns Schwindel anwandeln, weil wir in uns hervorbrachten, was ihn bewirkt, die Anschauung der Leere*)".

In der Anwandlung eines solchen Schwindels ist uns der Raum entsprechend quälend und gefährlich wie die Zeit in der Langenweile. Daß unsrem Denken der Anschauung von Dingen Dinge entzogen sind: vor unsrem Denken, dem ganz allein nur die An-

---

*) Ich bringe den obigen Satz nachträglich in meinen Text, denn ich fand ihn, nachdem dieser bereits fertig war, in dem interessanten Vortrage des Professors Erdmann „Über die Langeweile", (wie freue ich mich, einen Professor mit seiner Langenweile loben zu dürfen!) worin ich zu meiner freudigsten Überraschung und Genugtuung diese Zusammengehörigkeit von Langeweile und Schwindel erkannt finde, freilich ohne meine hier gegebene und aus meinem Zusammenhang natürlich herkommende Erklärung dafür. Erdmann ist ohne Zweifel auf seine Zusammenstellung von Schwindel und Langeweile geführt worden durch Marcus Herz, „Über den Schwindel", ein Buch von viel Wahrheit und Feinheit, worin aber bei vertigo a causa psychica der Unterschied zwischen dem Schwindel auf Höhen und den übrigen Schwindelerscheinungen nicht hervorgehoben wird.

schauung von Dingen natürlich ist, der Raum oder die Nichtdinge — das ist es, was uns schwindlig macht, und wer solcherart auf der Höhe eines Turmes oder auf der einsamen Spitze eines Felsens vor dem gähnenden Abgrunde von Schwindel erfaßt wird und hinunterstürzt, dem hat sich die Täuschung des Nichtdinglichen tückisch erwiesen, den hat der Raum totgeschlagen.

Möge ein jeder das Gewicht des hier über die Langeweile und über den Schwindel Gesagten gebührend in Anschlag bringen, indem er sich auch aus den hier sich ergebenden Erwägungen heraus vor die Wahrheit gestellt erkennt, unsrem Denken sei das Denken von Dingen bez. von Veränderungen so durchaus und immer notwendig, daß durch ein Zuwenig davon und durch ein Nichts, wo *dieses Zuwenig und dieses Nichts einmal wirklich praktisch dem Denken* zugemutet wird, allsogleich zwei der bedeutsamsten Krankheitszustände des Verstandes, (so bedeutsam wie nur irgend andere Seelenstörungen und so bedeutsam wie die Verrücktheit), für einen jeden übrigens noch so gesunden Menschen unausbleiblich hervorgerufen werden, davon der eine, die Langeweile, beinahe alle Menschen häufig genug plagt, der andere aber, der Schwindel, nur deswegen selten gefährlich wird, weil die Menschen sich dieser an sich weit größeren Gefahr selten ausgesetzt finden. Wer sich in sie begibt, kann darin umkommen; kein Turmdecker und kein Alpinist ist sicher vor dem Schwindel, so wenig wie Einer der Langenweile entgehen kann, wenn er sich der Gefahr aussetzt. Kennt er sie nicht für sich selber, so wird er sie kennen lernen, sobald er sich in die Gefahr — der Andern begibt. Besonders „der Gebildeten", die ihm mit ihrem Nichtdenken sein Denken hindern und totplappern werden. „Die Gebildeten" langweilen uns und auch sich selber untereinander am leichtesten und am gründlichsten. Je mehr Bildungswissen ohne eigentliches Interesse der Wahrheitsforschung, je mehr vervielfältigtes Interesse vorhanden ist, das nicht zur Einheit des Denkens verbunden erscheint, desto mehr und desto schnellere Abwechslung ist erforderlich, und desto leichter tritt die Langeweile ein. Daher ist die Langeweile das Unglück der Gebildeten nicht minder wie der Reichen, auch der ungebildeten Reichen: weil auch für diese ein vervielfältigtes und verwöhntes Interesse nur schwer Befriedigung finden kann. Daß die Frauenzimmer

sich weniger langweilen als die Männer, kommt daher, weil sie leichter beschäftigt sind, weil sie mehr Interesse an Kleinigkeiten finden. Aus dem gleichen Grunde langweilen sich Kinder niemals — außer wenn Eltern und Erzieher sie dazu zwingen. —

Trotz aller subjektiv oder nach der zufälligen Stimmung verschiedenen Zeitabschätzung, abgesehen davon bleibt aber natürlich das normale Grundmaß für die Geschwindigkeit des Geschehens unter normalen Umständen in allen normalen Menschen das gleiche, bleibt unsre „objektive" Zeit immer die gleiche*). Ich sage unsre Zeit: denn andere ebenfalls Dinge denkende Wesen haben natürlich ein anderes Grundmaß für die Geschwindigkeit des Geschehens, haben eine andere Zeit. Es sind so viele Zeiten als Arten von Tieren sind; denn die Zeit ist nichts außerhalb des tierischen Denkens von Dingen und dinglichem Geschehen und wird als ein in jeglicher Art von Dinge denkenden Wesen verschiedenes innerliches Maß, dem Geschehen außen angelegt; die Ephemeriden rechnen nicht nach Tagen und Jahren, und „vor Gott sind tausend Jahre wie Ein Tag." Weder Raum noch Zeit kommt den Dingen zu, oder ist etwas anderes, Nichtdingliches außerhalb unsres Denkens, sondern Raum und Zeit fallen durchaus zusammen mit unsrem Denken von Dingen und dinglichem Geschehen; und in Hinsicht auf dieses letzte, auf das Maß für dasselbe, welches wir Zeit nennen, sind nicht allein so viele verschiedene Zeiten, als verschiedene Arten von Dinge denkenden Wesen sind, sondern sind auch für diese und mithin auch für uns im Grunde so viele Zeiten, als verschiedene Dinge in dinglichem Geschehen gedacht werden. Unsre objektive Zeit ist das Grundmaß für das Geschehen in bezug auf unsre eigne dingliche Existenz, außerdem aber hat noch jedes besondere Geschehen seine Zeit, und desgleichen hat jedes besondere Ding, von dem ein Anfang und ein Ende in unsre Beobachtung fällt, seine besondere Zeit, und wo dies nicht

---

*) Wohlverstanden: unter normalen Umständen des normalen Geschehens um uns herum, wodurch eben diese objektive Zeitabschätzung zustande kommt. Daß es nicht anders der Fall ist, wird schon jeder gelernt haben — unter abnormen Verhältnissen irgend welcher Art. Zwanzig Tage nach dem furchtbaren Grubenunglück, welches sich jüngsthin bei Courrières ereignet hat, wurden einige der totgeglaubten Arbeiter lebend aus der Tiefe geholt: sie hatten die Zeit ihres Verschüttetseins auf achtundvierzig Stunden abgeschätzt.

der Fall ist, nehmen wir doch sicherlich an, daß es seine besondere Zeit habe — von dem Sonnensysteme nicht anders wie von den Ephemeriden und Elefanten — denn seine Zeit, das ist dasjenige Geschehen, welches ihm nach seinem Maße zukommt, nach dem Maße seiner Dauer, d. i. der Dauer seiner Veränderungen in der Fortsetzung seiner Existenz, bis es solche Veränderungen erleidet, welche die Fortsetzung dieser bestimmten Existenz unmöglich machen. Und alle diese verschiedenen Zeiten, alle diese verschiedenen Maße laufen miteinander, gleich unzähligen Kreisen, umschlossen von einem allergrößten Kreise, in uns ab, wie der Sekundenzeiger neben dem Minuten- und Stundenzeiger sich bewegt auf dem Zifferblatte der Uhr, — der Uhr, die unser kleiner und künstlicher Zeitmesser an Bewegung ist wie die Sonne unsre große Weltuhr oder vielmehr der große Zeiger auf dem Zifferblatte unsrer Welt ist, die Stunden unsres Lebenstages weisend und regulierend; der Mond ist gleichsam der Sekundenzeiger auf dieser Uhr. —

Die anschaulichen Vorstellungen, die den Begriffen Raum und Zeit unterliegen, sind ganz verschwommene, so sehr ins Schattenhafte verlaufende Phantasmata, daß wir sie kaum noch als Anschauungen zu fixieren imstande sind. Doch hindert das nicht, sie dennoch als Anschauliches zu denken, und es ist dabei nichts Besonderes, da es beim Denken der allergrößten Anzahl von Begriffen nicht anders hergeht, über welches Thema, außer dem oben Gesagten, ein anderes Mal mehr im Besonderen und hier nur allgemein noch einmal gegen die Auffassung: Begriffe seien das Nichtanschauliche, da sie doch in der Tat das Denken verschmolzener Anschauungen sind, und ebenso alles Urteilen, Schließen und alles aus Begriffen, Urteilen, Schlüssen Zusammengesetzte ganz und gar in die Anschauung fällt. Wem das nicht in den Kopf will, daß bei allen Begriffen Anschauungen gedacht werden, ohne welche die Begriffe nicht gedacht werden könnten, und wer festhält an Einzelanschauungen einerseits und unanschaulichen Begriffen andrerseits und nicht an die anschaulichen Begriffe glauben kann — hauptsächlich darum wohl nicht, weil es ihm unmöglich dünkt, daß er tatsächlich z. B. beim Lesen dieser abstrakten Auseinandersetzungen auf den vorliegenden Blättern für alles hier Aufgenommene nacheinander, Wort nach Wort, die bildlichen Korrelata imaginiert und miteinander verschmolzen haben solle, was er wegen der Menge der in Betracht kommenden

Phantasmata und wegen ihrer Verblaßtheit und wegen der Geschwindigkeit des dabei notwendigen Verschmelzungsherganges für unmöglich hält, — den kann ich für jetzt nur zurückverweisen auf das bei den Begriffen Gesagte und sage ihm noch dazu, daß er gar nicht zu wissen braucht, wie es so möglich ist, da er es ja nicht zu besorgen braucht: er soll nur wissen, daß es so ist, und soll nicht verkehrt meinen, daß es anders sei. Er weiß ja auch von der Bildung, Reproduktion, Verbindung der unendlich kleinen Zellen nur, wie es sich mit ihnen verhält, und daß die Verbindung der Zellen nichts andres sei als eine Verbindung der Zellen. Was aber die berühmten unmittelbar einheitlich angeschauten Einzeldinge betrifft, so sage ich dagegen, daß sie nicht existieren, wofür ich mich auf die oben gegebene Definition des Einzeldinges berufe, das niemals wirklich als e i n e Anschauung sich darbietet, sondern in Wahrheit schon ein Verschmelzungsprodukt von verschiedenen Anschauungen ist.

Die Vorstellung des Begriffes ist um so undeutlicher und verblaßter, je höher hinauf der Begriff liegt in der Reihe der Begriffe, d. h. je mehr andere Begriffe ihm subordiniert sind, und je mehr Vorstellungsbilder in ihm verschmolzen gedacht werden. Die Vorstellung der Begriffe Raum und Zeit nun — ja den Begriffen Raum und Zeit, welche besonderen Begriffe und besonderen Anschauungen sind ihnen denn subordiniert? Es scheint: g a r k e i n e , und man könnte sich weigern, Raum und Zeit als Begriffe zu bezeichnen, weil sie nicht Begriffe sind wie andere Begriffe. Denn in ihnen werden keine Individuen in der Zusammenfassung begriffen, noch gar sind ihnen andere Begriffe subordiniert, ja sie sind nicht einmal wie andere individuelle Dinge Komplexe verschieden angeschauter Merkmale: das Oben und Unten, das Vorn und Hinten des Raumes, das Frühere und Spätere der Zeit sind nur Teile, gleichartige Teile des Einen Raumes, der Einen Zeit, selbst die drei Dimensionen des Raumes sind nicht eigentlich voneinander unterschieden*). Deswegen

*) Hegel, in der Encyklopädie (§ 255) sagt richtig: „Man kann nicht sagen, wie sich Höhe, Länge und Breite voneinander unterscheiden, weil sie nur unterschieden sein s o l l e n , aber noch keine Unterschiede s i n d ; es ist völlig unbestimmt, ob man eine Richtung Höhe, Länge oder Breite nennt. Die Höhe hat ihre nähere Bestimmung an der Richtung nach dem Mittelpunkte der Erde; aber diese konkretere Bestimmung

könnte man geneigt sein zu sagen, sie seien nur Anschauungen, nicht aber Begriffe. Wer jedoch so sagen möchte, der denke an die Luft, von der all dieses Gesagte gleichfalls gilt. Auch die Luft ist eine durchaus einheitliche Anschauung und hat keine Begriffe unter sich, und dennoch sprechen wir nicht allein von einer Anschauung, sondern auch vom Begriffe der Luft (worauf ich besonders die Kantianer hinweise, die ganz ebendasselbe, was sie vom Raume sagen, auch von der Luft sagen könnten: die Luft sei nur eine Anschauung, die Luft sei unsre subjektive Anschauungs f o r m !). Die Summierung des Gleichartigen tritt hier an die Stelle der verschiedenen Einzelanschauungen und verschmilzt zum begrifflichen Anschauungskomplexe. Und so muß es hergehen, denn nur im Begriffe lassen Anschauungen sich denken; Anschauung und Begriff sind unzertrennlich.

Raum und Zeit sind die Abstraktionen der wesentlichen Merkmale des Dinglichen überhaupt, in ihnen wird angeschaut und begriffen die Ausdehnung der dinglichen Existenz und des dinglichen Geschehens nach ihrem allgemeinen Verhältnisse. Die Anschauung nun aber, die diesen Begriffen unterliegt, ist die allerundeutlichste, undeutlicher als die jedes andern Begriffes: weil es sich hier eben um die Anschauung der letzten wesentlichen Merkmale des Dinglichen überhaupt handelt. Die anschauliche Vorstellung in dem Begriffe Raum, weil darin abgesehen wird von aller besonderen dinglich qualitativen Erscheinungsweise, ist die verdünnte Totalität des Nebeneinander aller Dinge; entsprechend ist die Vorstellung, die in dem Begriffe Zeit gedacht wird, da dieser Begriff auf das Wie des Geschehens kein Interesse hinwendet, die verfeinerte Totalität des dinglichen Geschehens. Die dem Begriffe Zeit unterliegende Vorstellung ist noch um sehr vieles weniger anschaulich als die entsprechende für den Begriff Raum, und zwar ist bei der Vorstellung der Zeit die Zukunft wiederum noch weniger anschaulich als die Vergangenheit, denn von dieser die Vorstellung findet sich doch immerhin mit dunkel

---

geht die Natur des Raumes für sich nichts an. Jene vorausgesetzt, ist es auch noch gleichgültig, dieselbe Richtung Höhe oder Tiefe zu nennen, so wie für Länge und Breite, die man oft auch Tiefe heißt, nichts dadurch bestimmt ist". „Sie s o l l e n nur unterschieden sein, s i n d es aber nicht" — das heißt in Hegels Weise: sie sind, nach der Natur dieser Begriffe, nur erst das ganz abstrakte Außereinander, nur erst die erste Form der abstrakten Quantität.

angeschauten Erinnerungsbildern aus dem Erlebten und Gehörten erfüllt, während das Zukünftige als der Abfluß eines fast ganz und gar bestimmungslosen Geschehens uns vorschwebt, daher auch im Bilde eines weit kürzeren Abfließens als dasjenige welches wir bei der „vergangenen Zeit" vor der Phantasie haben (die Vergangenheit ist verflossen, die Zukunft steht uns bevor).

Der Abfluß eines Geschehens — das ist das Bild, unter dem wir die Zeit vorstellen. Es ist die Vorstellung eines über alle Maßen zarten Dahinrinnens, Dahinfließens. Fließen ist Bewegung. Ohne dies ist Zeit nicht denkbar, weil nicht vorstellbar; ein Geschehen mit Dingen, eine Bewegung muß zugrunde liegen, — Bewegung ist natürlich immer Bewegung eines Dinglichen und die anschauliche Vorstellung der Zeit, wie alle übrigen Vorstellungen, nur im Raume möglich: eben als Dahinrinnen, als im Raume, d. h. als dinglich sich Bewegendes. So verbinden wir auch im Sprechen, zur näheren Bestimmung und zum Messen, das Wort Zeit mit Wörtern, denen eine dinglich anschauliche Vorstellung unterliegt: Zeitpunkt, Zeitabschnitt, Zeitraum, geraume Zeit, wir sagen: einen Termin anberaumen; hierher gehört auch das Wort Langeweile, und sogar unser Wort Welt ist hier zu nennen, das ursprünglich (wërlt, wërelt, wëralt) soviel wie irdische Dauer, Zeitalter bedeutet, wie denn auch früher allgemein Zeitlichkeit anstatt Welt gesagt wurde, um den Gegensatz zur Ewigkeit auszudrücken, — es tritt der allertiefste Sinn aus seiner Verborgenheit in diesem Sprachgebrauche hervor, wenn man versteht, daß Ewigkeit das absolute unveränderliche Sein bedeutet, wogegen die Welt als die Zeitlichkeit, d. h. als die Bewegung oder Veränderlichkeit, als die Welt des Wechsels und des Unterganges bezeichnet wird. Es erscheint nun übrigens der Grund vollkommen klar, weswegen Zeitbestimmungen und Raumbestimmungen, zur gegenseitigen näheren Präzision, miteinander verbunden werden, sobald wir nur, unsern Auseinandersetzungen gemäß, Zeit und Geschehen und desgleichen Raum und Dinglichkeit als Wechselbegriffe nehmen: das Geschehen wird in jedem besonderen Falle bestimmt durch das besondere Dingliche, womit geschieht, und so denn auch können wir nicht anders und müssen auch im allgemeinen das Allgemeine des Geschehens, die Zeit, bestimmen durch das allgemeine Dingliche,

durch den Raum. Darum also werden Raum und Zeit durcheinander bestimmt und aneinander gemessen, weil sie die Eine gedachte Anschauung des Dinglichen sind, die nur als auf die Ausdehnung bezogene Veränderung gedacht werden kann, und darum erscheinen überhaupt in allem tieferen Nachdenken Raum und Zeit verbunden, so daß sie kaum eines ohne das andre genannt werden.

Zeit ist ebenso wie Raum in all unsrem Denken der Dinge mit dabei, und wir können kein einzelnes Ding isoliert denken, dem Raume und der Zeit entnommen, weil wir in allem Denken die Verbindung und endlich die Totalität der Dinge und des dinglichen Geschehens denken, wovon wir so wenig abstrahieren können, wie von unsrem Denken selbst, während wir denken. Daß wir Raum und Zeit nicht wegdenken können, das ist eben: weil wir die Dinge nach dem ihnen wesentlichen Merkmale der Ausdehnung und nach dem ihnen gleichfalls wesentlichen Geschehen unmöglich wegdenken können. Raum und Zeit sind die Abstraktion des Dinglichen überhaupt, insofern wir dabei von dem Qualitativen der dinglichen Existenz nach Möglichkeit absehen. Auch wo wir gar nichts Qualitatives der Dinge und dinglichen Bewegung mehr anschauend denken, da denken wir dieses allerallgemeinste Quantum des Raumes und der Zeit, wobei wir noch weniger in der Anschauung besitzen wie bei dem Begriffe „All der Dinge". Denn bei diesem ist noch eine dunkle Vorstellung, etwa von Weltkugeln, in uns zu finden, wird immer noch ein dunkel fixierbarer qualitativer Charakter von Dingen vorgestellt. Dagegen bei Raum und Zeit die allerundeutlichsten Anschauungen unterliegen, gar kein unterschiedenes Qualitatives der Singularia mehr dabei angeschaut wird. Das All der Dinge oder das dingliche Sein führt den vorletzten, verhältnismäßig deutlichern Vorstellungsinhalt mit sich, gegenüber Raum und Zeit mit dem letzten und allerundeutlichsten Vorstellungsinhalte nach den blassesten, möglichst kahl abgezogenen Gattungsmerkmalen der Ausdehnung. Möglichst, sage ich. Das Quantum des Raumes und der Zeit wird ebenfalls immer noch mit einem alleräußerst undeutlichen Quale gedacht. Auch hier noch findet sich, wofür ich mich nun wiederum auf das oben bei den Begriffen Gesagte beziehen kann, das Quantitative nur nach der äußersten Möglichkeit von dem Qualitativen losgelöst, nicht ganz und gar, so daß wir uns also, wenn wir es nur recht betrach-

ten, auch mit dem Denken von Raum und Zeit, deren Wesentliches ja das Quantitative ist, dieses den Dingen Wesentliche, dieses Urqualitative des Dinglichen (Ausdehnung in der Veränderung), welches nur insofern, als es allen Dingen zukommt, den übrigen Qualitäten entgegengesetzt wird, und wobei also auch das übrige Qualitative des Dinglichen keineswegs fehlt, wenn es auch nur in der äußersten Feinheit substituiert angetroffen wird, — so daß wir uns also auch mit dem Denken von Raum und Zeit ganz deutlich da erkennen, wo wir uns immer mit unsrem Denken erkennen sollten: in unsrem Denken der Dinge. Hier ergibt sich uns gleich noch die Antwort auf die Frage, weswegen auch für Raum und Zeit kein Anfang und kein Ende denkbar ist: aus dem gleichen Grunde nicht wie bei den Dingen. Weil sonst angenommen werden müßte, vor dem Anfang und nach dem Ende seien keine Dinge da, die gedacht werden könnten, und daß sich dies denken ließe, was sich nicht denken läßt, ist gewiß widersinnig.

Wir denken in Raum und Zeit auch dasjenige Dingliche als dinglich und als dingliche Veränderung, worauf wir mit unsrer Sinnenerfahrung keine Aufmerksamkeit wenden oder nicht wenden können, was wir mit unsren Sinnen als dinglich und dingliche Veränderung zu erkennen unvermögend sind, wofür sich uns die letzte tiefliegende Erklärung darbieten wird dort, wo wir für die Abstraktionen des Denkens überhaupt die Erklärung finden werden. Dafür aber ist hier genug gesagt, für den Erweis, daß Raum und Zeit im Grunde völlig zusammenfallen mit dem Begriff vom Dinglichen und vom dinglichen Geschehen, außer welchem für den Verstand überhaupt nichts denkbar ist. So kommt es für uns heraus, wenn wir dem hier wirklich gedachten Inhalte auf den Grund gehen, wonach also Raum und Zeit als etwas wirkliches Besonderes völlig unhaltbar und nach der gewöhnlich damit verbundenen Bedeutung als eine Täuschung der Sinne erscheint. Als eine Sinnentäuschung von andrer Art wie die gewöhnliche. Nicht als eine Täuschung über ein Etwas, welches als ein anderes, als ein verkehrtes Etwas gedacht wird, sondern als die Täuschung eines Garnichts, eines Nichtdinglichen und eines Nichtgeschehens. Raum und Zeit sind die Sinnentäuschungen, denen zufolge ein Nichtdingliches und ein Nichtgeschehen existieren soll, Sinnentäuschungen, die wie alle Sinnentäuschungen, durch wirkliches Denken berichtigt und überwunden werden.

Diese Erkenntnis berührt übrigens nicht, wie nun noch einmal hervorgehoben sein soll, die praktische Anwendung, die von den Wörtern Raum und Zeit nach wie vor gemacht werden kann und muß, da wir an sie gewöhnt sind und uns mit ihnen im Leben gut verständigen können — die Menschen könnten damit aufhören nur, wenn sich dereinst mit ihrem Denken auch ihr Sprechen vereinfachen und um Vieles sicherer werden sollte. Wir können praktisch unbekümmert weiter sprechen von Dingen und dinglichem Geschehen in Raum und Zeit, trotzdem wir nun wissen, daß Dinge und dingliches Geschehen nicht in Raum und Zeit sind sondern nur in sich selber und außer ihnen nichts vorhanden ist, daß Raum und Zeit eine Täuschung unsrer Sinnenerfahrung ist. So sprechen wir auch nach wie vor weiter von der ruhenden Erde und von der auf- und untergehenden Sonne, obwohl es uns bekannt ist, daß die Erde sich bewegt, und daß die Sonne, im Verhältnis zur Erde, die ruhende ist, und daß wir so also nur nach dem Sinnenscheine sagen.

Raum und Zeit bei Immanuel Kant.

Damit habe ich nun erledigt, was in Hinsicht auf Raum und Zeit für das wissenschaftliche Denken unverrückbar feststehen muß, damit wir sowohl der gewöhnlichen naiv unsinnigen Auffassung von Raum und Zeit wie auch der unnaiven, gelehrt klingenden und noch viel unsinnigeren, gänzlich verwirrenden und gefährlichen metaphysischen Spintisiererei aus dem Wege bleiben können. Ich will nun, in einem Anhange, besonders gegen die letzte, das heißt natürlich gegen die Kantische Auffassung noch einige Notschüsse tun, wodurch auch die Wahrheit manchem noch deutlicher und seine Rettung für dieselbe erst eine vollkommene werden wird.

Die gewöhnliche Auffassung vom Raume ist die des Dogmatismus der rohen Sinnenerfahrung, wonach der Raum etwas ist, was sich mit vernünftigen Worten gar nicht ausdrücken läßt (weil es unvernünftig ist), woran aber es auf sehr unvernünftige Weise ausgedrückt zu hören alle Ohren, wie in so vielen andern Fällen nicht anders, ekellos gewöhnt sind. Nach der gewöhnlichen Definition ist der Raum etwas, worin die Dinge sich befinden. Dafür spricht außer der optisch-haptischen Täuschung noch ein Schluß, der nach Ungehörigkeit und Roheit verglichen werden kann mit dem Schlusse vom Vorhandensein der Dinge auf einen

Gott, der sie gemacht habe. Der gemeine Verstand schließt von Dingen, die er, um sie zu irgend einer Absicht zu gebrauchen, bereiten, machen muß, auf einen Gott als den absichtsvollen Macher dieser Welt der Dinge, und ganz ebenso schließt der gemeine Verstand auf einen Raum, worin die Welt der Dinge vorhanden sein müsse — so wie etwa die Dinge, die in einem Zimmer sind, eben in diesem Zimmer, in dem Raume des Zimmers vorhanden sind. Der Raum wird vorgestellt als ein Gefäß für die Dinge, wie selbst Aristoteles vorstellt, der vom Raume so schlimm und verkehrt spricht wie von der Zeit richtig. Von der Zeit weiß er, daß sie nichts objektiv vorhandenes sei (Phys. IV, 14), nennt sie auch das Maß und die Zahl der Bewegung (ἀριθμος κινησεως), aber den beschämenden Schluß auf den Raum vollzieht er, ganz ebenso wie den auf den Gott, und bezeichnet den Raum als ein unbewegliches Gefäß (ἀγγειον ἀμετακινητον). Was nun die Absurdität dieser Rede vom leeren Raume betrifft, so ist sie uns bereits bekannt genug: der Raum soll etwas Nichtdingliches sein, worin die Dinge sich befänden, d. h. dieses Etwas ist nichts und doch ein Etwas. Der Raum soll das Nichtdingliche, das Nichts sein, welches nichts wirkt auf die Dinge und dem auch keine Eigenschaft des Dinglichen zukommen soll, wie wir dies alles bereits betrachtet haben: unteilbar, was die Dinge nicht sind, unbeweglich, was die Dinge nicht sind, durchdringlich, was die Dinge nicht sind, — nur ausgedehnt soll er sein, was aber eine Eigenschaft der Dinge ist, und damit nun, indem man solcherart dem Nichtdinglichen, dem Nichts eine Eigenschaft, die wesentliche Eigenschaft des Dinglichen leiht, macht man das Nichts zum Dinge, unbekümmert um die unzweifelhafte Wahrheit des Satzes: Non entis nulla sunt accidentia. Der Raum sei ein Nichts zwischen den Dingen, die bloße Form der Dinge und zuletzt die Form für das Nebeneinander aller Dinge, ein mit den Dingen ausgestopfter unendlicher Sack aus Nichts, von dem sich schwerlich begreifen läßt, wie er als Sack unendlich sein kann, noch wie er als Sack aus Nichts sein kann. Ein Sack aus Nichts hält und schließt nirgendwo und läßt sich nirgendwo zusammenbinden. Was ist denn der Raum, wenn er nicht Etwas, d. h. nicht dinglich, sein soll sondern dasjenige, worin die Dinge sind? Ich kann mir dabei nichts denken. Was nichts sein soll, ist nicht Etwas sondern Nichts, und was Nichts

ist, ist eben Nichts und auch kein Raum, und es läßt sich nicht mit Newton (Princ.) vom „absoluten Raume ohne Bezug auf die Dinge“ reden. Und ebenso die Zeit, wenn sie nicht das Geschehen sein soll? Ich kann mir dabei nichts denken, nichts, auch keine Zeit, und weiß nicht, was (ebenfalls in Newtons Formulierung) „die absolute Zeit, die an sich und ihrer Natur nach ohne Beziehun gauf ein Außending gleichmäßig dahinfließt“, wohl sein mag. Und jeder mag sichs einmal deutlich deutlich machen, daß er sich bei Raum und Zeit im Grunde gar nichts denken kann und wird dann diese Scheinbegriffe für immer aufgeben und sich für immer lossagen auch von den gänzlich wüsten Spekulationen, die auf diese Scheinbegriffe sich gründen. Obwohl ich der näheren Auseinandersetzung darüber hier aus dem Wege gehen muß, so soll es doch wenigstens allgemein erwähnt sein, daß Spekulationen des aberglaubensverworrenen Denkens auf Raum und Zeit aufgebaut werden, die schlimmer als die gemeine verkehrte Auffassung von Raum und Zeit, die das Schlimmste dieser verkehrten Auffassung sind. Wer sie kennt, der weiß, was ich meine.

Raum und Zeit sind nicht solche unsinnige Scheinbegriffe von Nichtsen an sich selbst, sie sind aber auch nicht das, was der metaphysische Unsinn aus ihnen macht. Indem ich nun davon reden will, bemerke ich vorher, daß ich hier nur von demjenigen metaphysischen Unsinne Kants reden werde, an den man gewöhnlich denkt, wenn Kant mit Raum und Zeit in Verbindung genannt wird. Man denkt dabei immer an Raum und Zeit als „apriorische Anschauungsformen“. Über den anders lautenden metaphysischen Unsinn, den Kant vom Raume vorgebracht hat, bevor er diesen von dem Raume als der Anschauungsform vorgebracht hat, und der nicht weniger unsinnig ist, aber auch keineswegs mehr unsinnig als dieser von der Anschauungsform, will ich schweigen, weil heute allgemein darüber geschwiegen wird. Gegen Vergessenes will ich mich nicht richten, obwohl es nützlich sein dürfte, zur Charakteristik des Immanuel Kantischen Kopfes daran zu erinnern, daß dieser Kopf lange Zeit behauptet hatte: der Raum sei der liebe Gott. Der Ursprung dieser Behauptung ist bei den Kabbalisten zu suchen, die durchweg den Gott Raum nennen, wie er auch bei Philon und bei einigen jüdischen „Religionsphilosophen,“ genannt wird. Die Scholastiker, die im Grunde doch auch nur Religionsphilo-

sophen waren, eigneten sich diese Behauptung an, wenigstens viele von ihnen taten es, selbst Newton tat es, der gar den Raum das Sensorium der Gottheit nennt, und dieser Rede also über den Raum folgte auch Kant, bis er sich die andere Rede über Raum und Zeit aus seinen philosophischen Wässern erfischt hatte. Dieser neuen Rede zufolge, die nun unter uns ebenso großen Furore gemacht hat wie jene eben erwähnte Rede unter den Frühern gemacht hatte, sollen bekanntlich Raum und Zeit nichts an sich selber sein, wie die vulgäre Meinung behauptet, sondern sie sollen sein reine, nicht empirische Anschauungen, besondere apriorische Anschauungsformen, die nicht mit der Erfahrung von angeschauten Dingen gegeben, aber nötig seien, damit Erfahrung von angeschauten Dingen zustande komme; sie seien es, die, selber leer von Anschauung, die Möglichkeit des Anschauens in sich bergen. Das ist aber noch viel unsinniger und schiefer als die bestrittene Meinung, führt im Grunde gänzlich außerhalb des in Frage Stehenden und hat für die wirkliche Erklärung von Raum und Zeit keine bessere Bedeutung als so viele andre von Kants scholastischen Akrobatenstücken für andre Begriffe. Es spricht nichts dafür, Alles dagegen, wovon ich zunächst nur zweierlei anführen will. Erstens: wenn Raum und Zeit als apriorische Formen, leer von Anschauung, die Bedingungen für die Anschauung von Dingen sein sollten, dann müßten so viele solcher apriorischen Formen von besonderen Räumen und Zeiten in uns liegen als viele besondere Dinge und Veränderungen für unsre empirische Auffassung möglich sind, und ganz gewiß könnte nicht von Einer Raumform und Einer Zeitform die Rede sein: denn wie sollten alle die unendlich verschiedenen angeschauten Raumformen in die Eine leere Anschauungsform für den Raum, und desgleichen, wie sollten alle die unendlich verschiedenen angeschauten Zeitformen in die Eine leere Anschauungsform für die Zeit hineinkommen? wie könnte Eine apriorische Form des Anschauens die Bedingungen in sich enthalten für die unendlich verschiedenen empirisch angeschauten Formen? Zweitens aber: was in aller Welt haben denn überhaupt Raum und Zeit mit Formen der Anschauung zu tun? da sie ja doch nach Kant selber nicht Begriffe, sondern Anschauungen, das heißt nicht Form sondern **Inhalt** sind, was doch wenigstens jene gewöhnliche Meinung nicht leugnet.

Wie kommen nur diese wundersamen Anschauungsformen

im Kopfe Kants zustande? Etwas davon ist erklärlich, auf die folgende Weise: Der Raum kann ihm nicht, nach der gewöhnlichen Auffassung, den objektiv vorhandenen Sack bedeuten, worin die Dinge stecken, weil für ihn die Dinge nicht objektiv vorhanden sind, weil für ihn die Dinge die lediglich subjektiv gedachten sind. Aber Kant ist von der gewöhnlichen Meinung immer und überall nur auf halbe Art losgekommen und immer nur für einige Zeit, bis er zuletzt in allen Hauptpunkten, seiner eignen Kritik zum Trotze, vollständig wieder in sie zurücksinkt — auch in betreff des Raumes finden sich bei ihm Stellen, selbst noch aus seiner spätesten Zeit, die ganz unzweifelhaft beweisen, daß der unabsehbar widerspruchsreiche Mann, entgegen seiner Behauptung von der Subjektivität der Raumanschauung, doch auch mit dem objektiv vorhandenen absoluten Raume operiert, — und zugegeben selbst die subjektiven Anschauungsformen, so ist er doch auch damit im Grunde über die Vorstellungen des großen Haufens von Raum und Zeit nicht hinausgelangt. Wir werden darauf von selber aufmerksam werden bei der nun folgenden einfachen Erklärung dafür, wie er zu seiner subjektiven Raumanschauung kam, die eine besondere Anschauung, eine besondere subjektive Anschauungsform für die subjektive Anschauung der Dinge vorstellen soll? Antwort nämlich: Indem er einfach die gewöhnliche Auffassung von den in einem objektiv vorhandenen Raume objektiv vorhandenen Dingen hinübernahm in seine Subjektivität. Man sieht sogleich: Dinge und Raum bleiben dabei beide. Aber so wie die Dinge zu den subjektiv gedachten werden, so wird nun auch der Raum zu dem subjektiv gedachten. Bei den Andern sind die Dinge im Raume draußen, bei Kant sind die Dinge im Raume Erscheinungen drinnen im Hirne oder eigentlich ein S c h e i n, nicht, wie Kant behauptet, Erscheinungen: denn die Dinge subjektiv und Raum und Zeit zu Anschauungsformen machen — das heißt die Welt in einen Schein verwandeln. Genug, es wandert mitsamt den Dingen der Sack, worin die Dinge sich befinden, „als die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne“ ins Hirn mit hinein. Die Dinge werden im Hirne gedacht in einem Denksacke.

Dies zur Erklärung über die Entstehung der subjektiven Anschauungsformen, von denen nun aber noch hinzukommt, daß sie a p r i o r i s c h sein sollen. Ihr Apriorisches sieht zwar

verdammt empirisch aus, aber da heißt es: Halt's Maul! Sie werden apriorisch genannt, also sind sie apriorisch. Später werden sie allerdings wieder empirisch genannt, wenn nämlich davon die Rede ist, daß empirisch, von den Sinnen, dieselbe Erfahrung gemacht wird, die vorher apriorisch genannt worden war, so daß man auf den Gedanken geraten könnte: es handle sich da nur um eine Grablegung und Auferstehung, und zwar um eine Grablegung des nur scheintot Empirischen — Halt's Maul! Wir stehen hier offenbar vor einem Wunder, das man so wenig versteht wie etwa den Gott als Ursache seiner selbst, wonach der Gott schon da war, bevor er da war, oder so wenig wie die Menschwerdung Gottes oder so wenig wie die gebärende Jungfrau, — mit gebärenden Jungfrauen lassen sich Kants Apriorische übrigens am besten vergleichen. Wieso also die Jungfrau gebiert und die Anschauung apriorisch ist und nicht empirisch (da doch tatsächlich nur das Empirische hergenommen und von ihm gesagt wird, es sei apriorisch), das verstehe ich nicht und kann dafür keine Erklärung abgeben, und ebensowenig dafür, wieso eigentlich die apriorische Empirie, — angenommen diese brüllende Contradictio in adjecto ließe sich zum Schweigen bringen, was aber vor ihrem Tode unmöglich ist, — ich verstehe auf keine Weise, wieso eine solche apriorische Empirie, als die Bedingung für die empirische Empirie, diese soll erklären können? da es mit der Bedingung steht wie mit dem Bedingten, und bei der Verdoppelung der gleichen Schwierigkeit eben nur die Schwierigkeit verdoppelt ist. Was empirisch eine unerklärbare Tatsache erscheint, soll nun erklärt sein durch die gleiche apriorische Untatsache? Obscurum per obscurius!

Aber verfolgen wir den Partikularunsinn dieses Metaphysikers nicht gar zu weit, da wir doch nicht so bald den Gipfel erreichen würden, und halten wir uns lieber an das Wesentlichere und Allgemeine des Verkehrten. Wir wollen nun von dem reden, was sich uns bereits gezeigt hat: daß Kant mit seinen subjektiven Anschauungsformen, ganz abgesehen nun hier davon, daß bei ihm Raum und Zeit auch immer wieder als objektiv vorhandene auftreten — bei Kant muß man immer so reden „Ganz abgesehen noch davon", sonst kann man gar nicht reden — es zeigt sich, daß Kant mit seinen subjektiven Anschauungsformen keineswegs über den eigentlichen Grundfehler in der gemeinen Auffassung hinausgekommen ist. Denn dieser Grund-

fehler besteht in der Unterscheidung des Raumes und desgleichen der Zeit von den Dingen und vom dinglichen Geschehen: diese Unterscheidung bleibt für die Kantische subjektive Auffassung unangetastet bestehen. Statt der Dreiheit Ding an sich, Raum an sich, Zeit an sich, wie die naive Auffassung behauptet, haben wir bei ihm die Dreiheit der subjektiven Erscheinungen oder eigentlich des Scheines von Ding, Raum, Zeit. Es ist auch nicht richtig, wie man daraus ersieht, daß Kant Raum und Zeit dem Dinge an sich abgesprochen und der Erscheinung des Dinges für uns zugesprochen hätte. Denn dem Dinge an sich kann er nur absprechen, was das naive Bewußtsein dem Dinge, welches nach Kant subjektive Erscheinung ist, zuspricht. Raum und Zeit wird aber gar nicht von dem naiven Bewußtsein dem Dinge zugesprochen sondern neben diesem als undinglich angenommen. Ding und Raum und Zeit sind dreierlei in dem naiven Bewußtsein, Raum und Zeit gelten diesem nicht als Bestimmungen des Dinges sondern als dasjenige, worin das Ding sich befindet; sie sind für das Ding, als Ding, gleichgültig und sind nur insofern notwendig, als das Ding sich in ihnen befinden muß. Und also auch bei Kant bleibt das Dreierlei von Ding, Raum und Zeit bestehen, und es ergibt sich für das wahre Verständnis von Raum und Zeit keinerlei Ertrag. Es handelt sich für das wahre Verständnis um unser Denken der Dinge und um die Anerkennung und Überzeugung, daß ausschließlich Dinge die Objekte unsers Denkens sind, Dinge und keine Nichtse, auch keine Dinge in Nichtsen, die dann noch extra in Nichtsen von Formen angeschaut werden müssen; und demzufolge handelt es sich hier bei Raum und Zeit darum, zu zeigen, daß sie durchaus zusammenfallen mit dem allgemeinen Begriffe des Dinglichen und insofern allerdings als Erfahrungsbegriffe den Dingen zukommen, in jedem andern Betracht aber nicht allein keine Erfahrungsbegriffe sind sondern das Allerschlimmste: Erfahrungstäuschungen, die ärgsten Täuschungen der Sinnenerfahrung, Erfahrung von Nichtsen, und daß also hier gar nichts Besonderes zu erklären vorliegt. Dies zu zeigen, darum handelt es sich, damit wir aus der rohen Sinnenerfahrung mit ihren Täuschungen in das Denken gelangen, nicht aber handelt es sich darum, gegen das gar nicht Vorhandene mit Schwindel erregenden Erklärkunststücken donquixotisch loszugehen, die Nichtse zu verdoppeln und Raum und Zeit noch obendrein zum

zweiten Male als gespenstige Präadamiten von Dingen zu etablieren, die aus freier Selbstbebrütung des Apriorischen hervorgegangen seien. Solche Verdoppelung ist keine Erklärung sondern eine wahnwitzig nutzlose Mühe. Das ist kein Denken; und freilich, wer nicht denkt, der kann mehr denken als wer da denkt. Wer wirklich denkt, der kann über diese Welt der Dinge nur Einerlei denken: nur Dinge. Die scholastischen Männer aber freilich, deren Generalissimus dieser Immanuel Kant da, haben viel Andres außer den Dingen gedacht, viel Nichtse. Immanuel Kant hat, wir werden's noch oft genug sehen, und es glaube nur Niemand über Kant Bescheid zu wissen, der nicht mit zugesehen und bei mir das Kolleg über ihn gehört hat, — Immanuel Kant hat die größte Fertigkeit im Fang der Nichtse besessen, er verstand, ihrer eine gar große Zahl in Wortlarven zu stecken und hat sich die größten Verdienste um das Nichts erworben und darum, daß der Unsinn noch obendrein verehrt wird. Kant ist das größte Beispiel von scholastischer Sophistik. Er hat ungezählte Leute in Verkehrtheit und Aberglauben geführt oder doch diejenigen darin angeführt, denen dies gemäß ist, und die, da sie gebildet und gelehrt sind, eben auf keine andre Weise als in der subtilen der scholastischen Wortlerei geführt sein wollen, die solcherart angeführt, bei der Nase herumgeführt sein wollen, — die Ungebildeten kommen auf bequemeren Wegen zu dem gleichen Resultate. Jenen aber gelten die witzfindig spitzfindigen Trugweisheiten als die delikatesten Krachmandeln der allerhöchsten Gebildetheit, und sie halten sie um so eher für etwas gar Gewaltiges, weil sie das alles nur mit Andrem von derselben Art und mit ihren eignen Gedanken vergleichen, (wodurch sie nun eben da am verkehrtesten sind, wo sie ganz richtig und ganz erhaben zu sein wähnen), ohne es jemals im Hinblick auf Höheres und Edleres, ohne es jemals im Hinblick auf das Wahre in seiner Einfachheit zu betrachten. Uns wird sich mannigfache Gelegenheit bieten, dies zu tun, und der Heuschreckenzug der Nichtsgedanken soll uns auf unsrem Gebiete keine Verheerung stiften.

Es bleibt also bei Kant das Dreierlei von Ding, Raum und Zeit bestehen. Was nun aber, zugegeben das Widerlegte dieses Dreierlei, die behaupteten besonderen Anschauungsformen für Raum und Zeit betrifft, so ist alles dagegen Vorzubringende in obigen Ausführungen über Raum und Zeit bereits enthalten.

Die Wahrheit, entgegen der Verkehrtheit von den besonderen Anschauungsformen, ist kurz wiederholt diese: Wir haben nichts als unser Denken der Dinge. Unser Denken ist Form, die Dinge sind Inhalt. Die Form, worin die Dinge gedacht, d. h. uns bewußt werden, ist nicht Raum und Zeit, sondern das Denken, das mit Raum und Zeit nur insofern zu tun hat, als sie seinen Inhalt bilden, denn sie sind gleichbedeutend mit dem Dinglichen. Das Denken, womit sie gedacht werden, vollzieht sich nicht in Raum und Zeit. Das Denken nimmt nicht Zeit in Anspruch, schnelleres oder langsameres Denken gibt es gar nicht: *die Vorstellungen*, die sich mit der Affektion unsrer Sinne entwickeln, ziehen langsamer oder schneller an uns vorüber — das ist etwas andres. Aber sobald die Vorstellungen nur da sind, sind sie auch gedacht, denn die Vorstellungen sind nur als gedachte da. Und ebenso ist das Denken raumlos. Raum und Zeit aber fällt beides nicht in das Denken sondern in das Gedachte der Vorstellungen oder Dinge hinein. Wenn man nur aufhört, die Vorstellungen mit dem Denken zu verwechseln, wird man das Gesagte vollkommen verstehen, — ich habe darüber umständlicher oben bei den Begriffen gesprochen: wem aber noch meine Auffassung des Denkens schwierig bleibt, den muß ich um Geduld bitten, bis wir auch dafür an die Stelle der zweifellosen Klarheit gelangt sein werden. Das Denken ist wie zeitso auch raumlos, weil unanschaulich undinglich, oder was dasselbe ist, das Denken ist ort- und dauerlos: Ort und Dauer oder Ding in der Fortsetzung seiner Existenz ist der Inhalt, der dem Denken als ein außer ihm Vorhandenes sich darbietet. Mit andern Worten: für die bildlich anschaulichen Vorstellungen (der Dinge und Begriffe) ist das unbildliche Denken die Form, worin sie und ihre Verbindungen gedacht oder bewußt werden, die Eine Form für die anschaulichen Vorstellungsbilder aller Art, worin sie allesamt in dem Einen Bewußtsein gespiegelt werden. Für die Anschauung von Raum und Zeit sind nicht noch Extraspiegel aufgestellt: Raum und Zeit werden in der allgemeinen Form des Denkens gedacht, wie aller übrige dingliche Inhalt. Sie sind ja mit diesem angeschauten Inhalte gleich, während das Denken die Form ist für die Anschauung des Dinglichen und mithin denn auch für Raum und Zeit.

Wir können keine andre Anschauung haben als von Dinglichem und können auch nur Eine Anschauung haben, nicht

zwei einander durchdringende Anschauungen, sonst würde eine Anschauung die andre aufheben. Ich muß immer wieder fragen: wo ist denn Anschauung des Raumes, und was ist sie denn? Ich habe noch nie den Raum angeschaut in der Art, wie man gewöhnlich davon spricht, sondern immer nur Dinge, so weit ich anzuschauen fand, — bis an die äußersten sichtbaren Fixsterne hin, und ich habe noch nie die Zeit angeschaut, sondern immer nur dingliches Geschehen, und wo ich den Versuch machte, Raum und Zeit wirklich anzuschauen, kam ich dabei immer auf Dinge und dingliches Geschehen als auf den einzigen Inhalt dieses Anschauens, und ich glaube nimmer, daß irgend ein Mensch imstande ist, anders und leeren Raum und leere Zeit auf besondere Weise anzuschauen. Vielleicht verstehen Götter oder Teufel, wenn sie existieren, den Raum anzuschauen, wenn er existiert. Ich glaube nicht, daß Menschen es verstehen, ich glaube nicht, daß Kant es verstanden hat, — er war kein so perverser Mann, trotzdem er s a g t, er habe es verstanden, den Raum anzuschauen, ja er verstünde es sogar, alle Dinge hinwegzudenken, und dann bleibe immer noch die Raumanschauung zurück*). Der Gute, wenn er nur von der Relativität des praktischen Verstandesdenkens eine festere Kenntnis besessen hätte, so wäre er damit den Raum an sich ganz von selbst los gewesen, — und der Beste, statt des Versuches, alle Dinge hinwegzudenken und den Raum zurückzubehalten, er hätte nur einmal umgekehrt das Richtige versuchen sollen: die Welt voll von Dinglichkeit zu denken; dann wäre ihm schon von selber sogar auch der relative Raum weggeblieben! Er hätte sich z. B. nur einmal die Welt voll von atmosphärischer Luft denken sollen oder voll von der allerdünnsten

*) Diese herrliche Behauptung hat Kant offenbar von Henry More übernommen, in dessen Enchiridion metaphysicum sie vorkommt. Henry More, der pythagoräisch-platonische Kabbalist, demzufolge Pythagoras und Platon ihre Philosophie von den Hebräern entlehnt hätten, beweist auch, daß Gott der Raum sei, denn der Raum sei Gott, er habe ja alle Eigenschaften Gottes: er sei ewig, unendlich, einfach, unbeweglich, unzerstörbar, unerschaffen, allgegenwärtig, ohne Ursache existierend, reines Sein, weil durch sich selbst vorhanden und durch nichts affiziert. Mehr kann man in der Tat nicht verlangen — was sagen die Theologen dazu? müßten sie sich nicht eigentlich darüber freuen, und könnten sie nicht ihrem ramponierten Heile damit aufzuhelfen versuchen? Eine grimmigere Ubiquität des Gottes läßt sich jedenfalls nicht demonstrieren.

vorstellbaren Materie, dann hätte er gesehen, daß es mit seinem Raume und dessen apriorischen Anschauungsformen nichts ist, und daß die Raumanschauung, die er bei dem vermeintlichen Hinwegdenken alles Dinglichen zurückbehalten hatte, eben das Vergebliche dieses Dingewegdenkeversuches offenbarte: denn was ihm zurückblieb, war nichts andres als eben jene unendlich verdünnte Materie, die er sich nur nicht als dingliche Anschauung deutlich gemacht hat, obwohl er sie selber doch wenigstens Anschauung nennt. Und übrigens in diesem Falle versteht doch auch wohl Kant unter dem Raume nicht etwa die bloße Form des Anschauens sondern angeschauten Inhalt, womit er nun wieder bei dem Gleichen angelangt ist, wobei wir stehen und damit natürlich für seine subjektive Anschauungsform nicht das Geringste beweist (denn sonst hätte er nicht behaupten dürfen, es bleibe der angeschaute Inhalt des Raumes, nämlich die Ausdehnung, zurück: er hätte dann behaupten müssen, es bleibe die Anschauungs*form* zurück), dieselbe vielmehr widerlegt.

Er widerlegt sie immerwährend selber, er widerlegt immerwährend seine perverse Rede mit seinem ganz normalen Anschauen und Denken und verwechselt immerwährend den Anschauungsinhalt mit dem Denken. Unaufhörlich mengt er durcheinander: den Raum, diesen sinnlich anschaulichen Inhalt *für* die Form des Denkens mit der sie denkenden Form, so wie er z. B. bei seinem Raume als Anschauungsform auch von den drei Dimensionen des Raumes spricht, womit doch auch wohl nur der Raum als Inhalt, als Raumgröße gemeint sein kann. Wenn er von dem Raume behauptet, er sei sinnlich unanschaulich, d. h. ohne alle Dinge zu denken, so meint er hier in Wahrheit, oder vielmehr schwebt ihm hier vor: die Form des Denkens, *womit* der Raum gedacht wird, und die ist freilich unanschaulich und kann nicht gedacht, kann nicht bildlich vorgestellt sein vor das Denken, da sie eben dieses bildlose Denken selbst ist. Alles was Kant vom Raume als der Anschauungsform sagt, fällt in den angeschauten Rauminhalt und läßt sich wahrhaftig nicht ohne sinnliches Werkzeug als etwas Undingliches wahrnehmen und läßt sich nicht als „Bedingung der sinnlichen Anschauung a priori" erweisen. Das wäre Anschauung vor der Anschauung, das wäre ein Dingedenken ohne Dinge, wovon, wenn es möglich wäre, niemals Übergang zum empirisch Bestimmten möglich wäre. Wir müssen dabei bleiben, daß alle

Anschauung, d. h. alles Angeschaute empirisch ist und in der Form des Denkens gedacht wird, welche Form die Form für das Angeschaute ist, wodurch dieses bewußt wird, wodurch das angeschaute Dingliche gedacht wird. Hat Kant das Hinwegdenken aller Dinge mit dem Denken fertig gebracht, so hat er das nur als naiver Scholastiker fertig gebracht, auf dem Boden der gewöhnlichen Auffassung von den Dingen und vom Raume. Die Scholastiker verstanden kuriose Dinge zu denken. Sie konnten den Raum als die Ausdehnung Gottes und als das Sensorium divinitatis denken, und wiederum auch, wenn sie so nicht dachten, konnten sie den Raum als den großen Weltsack denken (receptaculum universale, das ἀγγειον des Aristoteles), worin der liebe Gott alle seine Dinge zusammenhielt, und sie konnten ihm zum Possen alle seine Dinge aus dem Sack herausdenken, die sie dann freilich glücklicherweise auf der Stelle wieder hineinzudenken fromm genug waren, — da das Denken keine Zeit in Anspruch nimmt, so blieb inzwischen die Schöpfung unversehrt bestehen. Auch Kant war ein frommer Scholastiker, womit, wie im Laufe dieses Werkes bei allen passenden Gelegenheiten auseinandergesetzt werden soll, sein ganzes Wesen erschöpfend charakterisiert ist, und er verfügte über beide hier in Betracht kommende scholastische Denkereien: zuerst über den Raum als Gott und danach dann über den Raum als absoluten Weltsack, worin nichts angetroffen würde, was zur Sinnenauffassung gehört, also nichts von Dingen. Daß er diese Vorstellung niemals hat loswerden können, darüber wollen wir uns keinen Augenblick deswegen täuschen, weil er bei der Annahme der subjektiv gedachten Dinge auch den objektiven Weltsack in den subjektiven Denksack verwandelte, was geschah, weil er überhaupt alles Objektive in die Subjektivität geworfen hat.

Ob objektiv oder subjektiv, absolut oder relativ aufgefaßt — darauf kommt es hier, wie schon gesagt, nicht an sondern darauf, daß er Dinge und Raum als Zweierlei auffaßte und daß er glaubte, die Dinge hinwegdenken zu können. Ich halte es für ganz unmöglich, die Dinge hinwegzudenken, die wir ganz und gar nicht nur so nach Belieben denken, sondern die wir denken müssen und auf keine Weise nicht denken können, die wir ebenso wenig hinwegdenken können wie wir die Materie der Welt vernichten können. Wir werden die Dinge nicht los, kein Ding wird nicht einmal seinen Schatten los — nur dieser grandiose umge-

kehrte Peter Schlemihl der Philosophie wird sich selber und alle Dinge los und behält nur den Schatten von ihnen in seinem Raume zurück. Wir können die Dinge nicht hinwegdenken, und außer den Dingen können wir nichts denken. Wir können nur Dinge denken, nur Dinge sind Angeschautes, für die Form unsres Denkens, und Raum und Zeit sind in jedem Sinne, nach welchem sie nicht mit unsrem Denken der Dinge zusammenfallen sollen, völlig aus unsren Gedanken auszumerzen. Nur Dinge —: Principia non sunt temere multiplicanda praeter necessitatem, das heißt man soll nicht gedankenlos mehr Prinzipien annehmen als nötig, und es liegt kein Grund vor, neben den Dingen noch besonders Raum und Zeit anzunehmen, da, wie ich gezeigt habe, Raum und Zeit vollständig erklärt sind, wenn wir sie betrachten als zu dem Dinglichen gehörig, zur Erscheinungsweise dieses Dinglichen, dieses durch das Medium unsrer Sinne Gefühlten und Produzierten, dieser unsrer mit Vorstellungsbildern verbundenen Sensationen. Es werden ja auch offensichtlich Raum und Zeit nicht anders, nicht auf besondere Weise an sich selbst in uns gedacht, da sich weder Dinge in dem einen noch dingliches Geschehen in dem andern Falle hinwegdenken läßt, und diese Welt der Dinge ist genau so groß wie der Raum und dauert genau so lang wie die Zeit, — und was ist hier in unserer Welt, in dem was ist, noch außer dem was ist?! Neben den Dingen noch besonders Raum und neben dem dinglichen Geschehen noch besonders Zeit annehmen, ist so, als wollte man noch ein besonderes Tageslicht neben dem Sonnenlichte annehmen. Man darf nicht vergessen, daß das Tageslicht eben Sonnenlicht ist. Und nun gar Raum und Zeit als Bedingung für unsre Dinglichkeit — das ist als sagte man: das Tageslicht sei die Bedingung des Sonnenlichtes!

Die gewöhnliche Auffassung von Raum und Zeit beruht auf der Sinnentäuschung, die Kantische Auffassung aber gehört mit zu dem Unnötigsten des allerspitzfindigst Verkehrten, was dieser spitzfindigste aller Verkehrtdenker vorgebracht hat; und das gleiche Urteil gilt für seine Auffassung von der Zeit, die genau so unnötig spitzfindig verkehrt ist. Ich wünschte sehr, daß man das einsehen und das Richtige erkennen möchte. Zum Verstehen des Richtigen gehört das Verstehen des Verkehrten als Verkehrtes, wenn dieses Verkehrte unter allen herum in Ansehen steht; weswegen ich hier auf die Kantische Auffassung einzugehen genötigt war. Man erwäge alles Gesagte gegen das was Kant

sagt, so wird man einsehen, daß es mit seinen Extraanschauungsformen nichts ist und daß es überhaupt, wie ich deutlich genug gemacht zu haben glaube, keine Anschauungsformen gibt außer der, freilich unanschaulichen, Form des Denkens für allen und jeglichen angeschauten Inhalt des Denkens, wozu auch der den Begriffen Raum und Zeit unterliegende Inhalt gehört. Nebenbei ist auch gar nicht zu verstehen, wodurch sich die nicht anschaulichen Anschauungsformen unterscheiden sollen einerseits voneinander und andrerseits von den nicht anschaulichen Begriffen, — da sie beide nicht anschaulich sind, also ein Nichts, so werden sie sich auch wohl nicht voneinander unterscheiden und auch wohl nicht von den ebenfalls unanschaulichen Nichtsen der Begriffe: ich wüßte nicht, wodurch sich Nichts von Nichts unterscheidet, die Nichtse können sich ja gar nicht voneinander unterscheiden, da sie keine Eigenschaften haben, wodurch allein sie sich unterscheiden könnten, und also kann auch keine Unterscheidung und Arbeitsteilung im Anschauen und im Begriffe-Denken angetroffen werden. Ich kann mir, wie gesagt, auf keine Weise auch nicht den geringsten Sinn hineinbringen weder in die nichtanschaulichen Anschauungsformen, noch in die nichtanschaulichen Begriffe, und komme immer wieder darauf zurück, daß Denken nur bei einem Angeschauten möglich ist, und daß Denken niemals etwas andres ist als Form, worin Angeschautes bewußt wird, unanschaubare Form, die man nicht verwechseln darf mit dem angeschauten Inhalte. Kant aber verwechselt so, verwechselt zweimal so und nennt daher Zweierlei Form, was Beides Inhalt ist, nämlich erstens Begriffe, die ihm Verstandesformen sind, und zweitens Raum und Zeit, die ihm Anschauungsformen sind (er macht aus dem Einen Inhalte zwei Formen) und ist darum genötigt, von apriorischen reinen Anschauungen zu sprechen, das sind aber solche, die niemals statthaben können, und von apriorischen reinen Begriffen, die ebenfalls niemals statthaben können. Da er nun aber seinen apriorischen Erkenntnisformen die Anschauung abgesprochen hat, die ihnen in Wahrheit zukommt, weil sie nach der Wahrheit in den angeschauten Inhalt hineinfallen, und da sich von wirklichen apriorischen Erkenntnisformen gar nichts in Beziehung auf empirischen angeschauten Inhalt aussagen ließe, so muß er ihnen nun auf der Stelle den soeben abgesprochenen Anschauungsinhalt wieder zusprechen. So kommt der Widerspruch

seiner apriorisch-empirischen Erkenntnisformen zustande. Der tiefere Grund, auf den ich hier nicht näher eingehen kann, liegt in Kants gänzlich rohem Dualismus, demzufolge er für alles Empirische ein Apriorisches der Erkenntnis gebraucht, von dem jegliches, recht besehen, weil sich eben derartiges Apriorisches im Denken nicht vollziehen läßt, in sich wieder sein Empirisches erlebt. In seinen Erkenntnisformen steckt der alte Dualismus von Denken und Ding, steckt immer Beides, das Apriorische und das Empirische, die sich in seinen Formen stoßen wie Jaakob und Esau im Mutterleibe. Daß übrigens dieses gedankenlose In-die-Höhe-Sprechen des Empirischen ins Apriorische hinauf nebst nachfolgendem ewigen Hin und Her zwischen beiden auch nicht einmal den Anfang des Weges zu einer Erklärung, daß vielmehr Kants Apriorische die Flucht vor jeder Erklärung bezeichnen, ist schon gesagt.

Man erwäge aber alles was Kant sagt, — es ist viel; alles, was dieser und jener als von Kant Gesagtes behaupten wird, alles Entgegengesetzte, ist tatsächlich von ihm gesagt; und darum erwäge man nicht zuletzt auch dieses von mir eben Gesagte: daß Kant eigentlich gar nicht sagt, was er zu sagen behauptet. Was von ihm gesagt wird, sind nur Widersprüche, und Widersprüche sind doch nichts Gesagtes. Ich komme nun noch einmal auf den Doppelcharakter seiner Rede, hinsichtlich unsres besonderen Gegenstandes. Es ist unerträglich, wie bei Kant fortwährend der Raum als angeschauter Inhalt mit der Form, worin wir diesen Inhalt denken, in einen Topf geworfen wird und wie man immerwährend genötigt ist, zwischen dem angeschauten Rauminhalt und der diesen Inhalt zum Bewußtsein bringenden Form des Denkens, die Kant mit seiner Spiegelfechterei für Anschauungsform ausgibt, hin und her zu springen. Mit allen seinen Ausdrücken setzt er sich zwischen die zwei Stühle, und der Kern der ganzen Auseinandersetzung ist ja die Radoterie, Raum und Zeit würden angeschaut oder erfahren ohne alle sinnliche Anschauung oder Erfahrung, als wären Anschauung und Nichtanschauung oder Erfahrung und Nichterfahrung, Auweh und Juchhe! ganz dasselbe. Er nennt auch Raum und Zeit „reine Sinnlichkeit“ — nette Sinnlichkeit, die rein ist von Sinnlichkeit und nette Reinheit das, die voll ist von Sinnlichkeit! Es werden ferner ganz ungeniert die leeren Formen der Anschauung Raum und Zeit: Gegen-

stände und einzelne Vorstellungen genannt, was sie doch als leere Formen der Anschauung wahrlich nicht sein können. Aber das Alles darf uns bei Kant nicht wundern: da bei ihm Begriffe ohne Anschauung,, immer noch Etwas sind" — warum sollen wir nicht auch von Anschauungen zu hören bekommen, die ohne Anschauung Anschauung sind? Kant hat in allen Hauptfällen, worauf wir noch genug stoßen werden, das von ihm Zurechtgemachte immer nur während des Zurechtmachens festzuhalten gewußt und konnte es in der Anwendung gar nicht festhalten, weil es ein bloßes spitzfindiges, für alle Anwendung unbrauchbares Nichts war, als welches wir hier seine beiden apriorischen Anschauungsformen enthüllen und sie ebenso „aus dem Fenster werfen" wie Schopenhauer, der Kantianer Schopenhauer, mit elf von den zwölf Kantischen apriorischen Verstandeskategorien getan hat. Es steht schlimm mit Kants Sache, denn seine ganze Sache steht auf den zwölf apriorischen Verstandeskategorien und den zwei apriorischen Anschauungsformen, wozu noch drei Vernunftideen (von Gott, Welt und Seele) hinzukommen. So möge mir aber dieses Werk gelingen, wie ich es für gerecht und gut halte, daß Schopenhauer elf Apriorische zum Fenster hinausgeworfen hat, und so möge mir auch dieses, zum Werke Dazugehörige gelingen: die noch übrigen von den siebzehn Grundnichtsen, die Kant ebensowohl als Nichtse wie als Etwasse aufführt, zum Fenster hinaus, die ganze apriorische ausgehungerte siebzehnschwänzige Kantische Philosophie zum Fenster hinaus nachfolgen zu lassen. Amen! Wir werden das Alles und noch manches Dazugehörige gelegentlich bekommen, ein jedes an seiner Stelle, — denn ich kann es dem Leser schon hier anvertrauen: die Betrachtung und Charakteristik Immanuel Kants ebenso wie die Spinozas und die Gegenüberstellung Beider gehört mit zu unsrer Aufgabe hinzu und ist auf vorbezeichneter Bahn, der wir mit Überlegung und Festigkeit nachgehen, in unsre ganze Sache hineinverwickelt, — und wir werden finden, daß Kant überall sich zeigt als ein solcher Auweh- und Juchhedenker, in Allem ganz wie bei unsren Anschauungsformen: es wird hinausgeworfen und wieder hineingeworfen, Vordertür und Hintertür stehen immer offen, und ist Alles bald Nichts bald Etwas und jetzt das Eine und im nächsten Augenblicke wieder etwas völlig Andres, und Alles kommt von Nichts und wird zu Nichts. Daß ihm der Raum neben der Haupt-

these, derzufolge er leere Anschauungsform sein soll, auch zugleich Angeschautes bedeutet, ist schon genug erwähnt, wozu ich nun auch noch wieder hinzuerinnern will daran, daß er auch den Raum als Nichts hinstellt, zugleich aber natürlich das Nichts des leeren Raumes als ein Etwas behandelt, auch z. B. in den „Antinomien" sagt: die Welt müsse unendlich groß sein, „sonst würde sie in ein Verhältnis zum leeren Raum geraten", der also auch hier als Etwas gedacht sein muß, sonst kann nicht Etwas zu ihm in ein Verhältnis treten. Und so wird überall Nichts und Etwas gleichwertig gebraucht und nirgendwo festgehalten, was behauptet worden ist (sogar Begriff wird der Raum genannt selbst dort, wo bewiesen werden soll, er sei keiner), auch keineswegs etwa die Zeit als Anschauungsform festgehalten, sondern, was sich damit übel verträgt, Bewegung als dasjenige genannt, „was den Begriff der Sukzession zuerst hervorbringt". Nun ist doch aber wohl der Begriff der Sukzession gleichbedeutend mit der Zeit, und wenn also die Zeit durch Bewegung hervorgebracht wird und ein Begriff ist: was bleibt dann von der Zeit als der leeren Anschauungsform? Was bleibt von der Leistung, die den leeren Anschauungsformen zugesprochen wurde: Einheit der Anschauung zu geben, wenn eben dies dem Verstande zugesprochen wird? Denn der Verstand allein, wird gesagt, verknüpfe das Mannigfaltige der Sinnlichkeit zur Einheit, und — nicht weniger als dies — Raum und Zeit werden nun völlig mit der Sinnlichkeit identifiziert! Was bleibt noch von ihnen als leeren Anschauungsformen? Was bleibt von dem Denken eines solchen Denkers, wenn er die unbedingt ausgesprochene Behauptung durch eine andre ebenso unbedingt ausgesprochene wieder aufhebt, wenn er das sein sollende Apriori immer ganz unverkennbar als Aposteriori hinstellt, die Erscheinung als den Schein, das vollkommen Unanschauliche zugleich als das Anschauliche, das subjektiv Innerliche zugleich als das objektiv Äußerliche, das Nichts zugleich als das Etwas, ja als den Inbegriff des Alles? Ist das Sprechen oder unerträgliches Sich-Widersprechen? und hört man es denn nicht den Wörtern an, wie ihnen barbarisch Gewalt angetan wird?

So findet sich aber stets in solchen Fällen — man muß nur darauf zu achten verstehen — die Inkongruenz, die Verkehrtheit und die Konfusion des Denkens in der sich sträubenden Sprache abgesetzt. Wir begegnen dem durchweg bei Kant und in allem Kantianismus. Auch bei Schopenhauer, der un-

beschadet mancher ausgezeichneten Einzelheiten doch, was das eigentliche Denken betrifft, nicht in Betracht kommmen kann, und der trotz seiner Kritik der Kantischen Philosophie dem Kant in allen seinen Hauptverkehrtheiten folgt. Schopenhauer in jenen, meist zusammenhanglosen Aphorismen eines Hypochonders, die er, in glücklicher Zusammenfassung seines ganz naiv anthropomorphistischen Denkens „Die Welt als Wille und Vorstellung“ nennt, und, da sie in eine Reihe gefädelt sind, ein Werk zu nennen beliebte, — alles Richtige und Gute darin stammt von Spinoza her (zum Teil auf dem Wege über Fichte und Schelling, nur daß es bei Schopenhauer meist verflacht und verdorben ist) und alles Verkehrte von Kant, mit dem er natürlich auch das fiktiv absolute Nichts als das Prinzip seines Denkens gemein hat und sich darüber sogar weit klarer ist als Kant, ja eine fanatisch unheimliche Liebe zu diesem Nichts äußert, wie sie vielleicht noch niemals in der Welt geäußert worden ist, so daß er, zum schändlichen Beispiel, nicht ansteht, „unser Leben als eine unnützerweise störende Episode in der seligen Ruhe des Nichts zu bezeichnen“ — dieser Arthur Schopenhauer nennt es Immanuel Kants Hauptverdienst, entdeckt zu haben, daß Zeit, Raum und Kausalität apriorisch seien, also daß Raum und Zeit apriorische Anschauungsformen seien (für jetzt haben nur Raum und Zeit unser Interesse, mit der Kausalität beschäftigen wir uns später). Warum er das aber so hoch rühmt, ist um so weniger zu begreifen als er sich, abgerechnet dieses Lob, bei seinem ganzen Philosophieren im geringsten nicht um diese Entdeckung kümmert, geschweige denn gar darnach richtet, vielmehr folgt er tatsächlich inbezug auf Raum und Zeit Meinungen, die auf jene Meinung passen wie die Faust aufs Auge — genau wie Kant tut, nur wird in Schopenhauers Sprache die Konfusion und der vollkommene Ruin des Denkens deutlicher. Gleich sein Lob der Entdeckung klingt sehr bedenklich und macht Alles problematisch, indem er den Immanuel Kant rühmt, entdeckt zu haben, daß Raum und Zeit „auch ohne die Erkenntnis des Objekts selbst, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollständig erkannt werden können“. Was ist denn das für ein „Auch“? Nach der hier zweifellos gemeinten Hauptentdeckung Kants sind Raum und Zeit ausschließlich subjektive Anschauungsformen, sonst wäre ja auch die Entdeckung gar keine Entdeckung, sondern die genaue Wiederholung der trivialen Meinung: Raum

und Zeit seien objektiv draußen, was wir subjektiv drinnen ganz entsprechend zu erkennen vermöchten. Doch wird uns die ungeheure Undeutlichkeit und Verwirrung des Denkens schon weit deutlicher und klarer, wenn wir hören (das Unterstrichene ist von mir unterstrichen): „Zeit, Raum (und Kausalität), welche allein dem Objekt zukommen, jedoch weil sie diesem als solchem wesentlich sind, dem Subjekt aber wieder als solchem das Objekt wesentlich ist, auch vom Subjekt aus gefunden d. h. a priori erkannt werden können und insofern als die gemeinschaftliche Grenze beider anzusehen sind." Was soll man denn nun zu diesem „allein dem Objekt Angehörigen" (dem sie doch eben erst mit so großer Genugtuung und Gerühme abgesprochen waren) und doch „auch vom Subjekt a priori Erkannten" und dieser famosen „gemeinschaftlichen Grenze beider" sagen? Aber das ist nun erst das Geringste. Schopenhauer bezeichnet Raum und Zeit ferner als eine für sich bestehende Klasse von Vorstellungen, die doch wohl etwas ganz Andres sind als Anschauungsformen und durchweg ganz naiv als dasjenige, worin die Welt der Dinge sich befindet, als „das unendliche Blatt, worauf der unendliche Naturgeist, der beharrliche Wille zum Leben*) die flüchtigen Gebilde spielend hinzeichnet und eine gegen Raum und Zeit verschwindend kleine Weile bestehen läßt und dann

*) Der Wille ist bekanntlich Schopenhauers Absolutum, und wenn er den nicht zum Absolutum gemacht hätte, wäre es mit seiner ganzen Philosophie nichts: wenn nämlich ein Andrer gesagt gehabt hätte, das Absolute sei der Wille, so würde dies ganz gewiß dem philosophierenden Hypochonder zu einem derartig unfehlbaren Anthypochondriacum gereicht haben, daß er geheilt gewesen und geblieben wäre von allen seinen pessimistischen Grillen. Solang die Welt steht, ist solch ein Absolutum noch nicht erdacht gewesen wie Schopenhauers Wille; unter sämtlichen Absolutums, die sich jemals Metaphysiker abphilosophiert haben, ist jedenfalls dieses Absolutum das herzig relativste. Die andern suchen doch schließlich die ganze Relativität zu erhaschen und sie auf irgend eine Weise zu verabsolutieren, — bei Schopenhauer tuts dieser Fetzen von der Relativität, der Wille. Und dieser Wille, dieses sapperlotsche Ding an sich, dieses Absolute, kann diesem entsetzlichen Denker zufolge durch das Relative, durch unsre Verneinung des Willens zum Leben, durch das Quietiv des Wollens (was das wohl sein mag?), indem wir einmal herzhaft zum Absoluten sagen: „Wir mögen nicht mehr mit" — dadurch kann dieses Absolute aufgehoben werden!!!!!

auslöscht, neuen Platz zu machen", und wiederum auch sagt er und wiederholt durch sein ganzes Philosophieren hindurch unermüdlich — ebenso unermüdlich wie daneben das Entgegengesetzte: Raum und Zeit, diese zwei Formen seien das einzige und wahre Principium individuationis (so lautet der scholastische Ausdruck für dasjenige, wodurch die Vielheit aller der verschiedenartigen Erscheinungen ist) ! ! und wem nun noch Haare übrig geblieben sind, die noch nicht zu Berge stehen, dem sagt Schopenhauer endlich gar: „Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Form der Kausalität eigentlich die Materie ist ! ! !" O mein Kopf, mein Gehirn, meine Gedanken! Nun sind also richtig diese beiden Nulla der Form nulla re gleichbedeutend mit dem Universum der Dinge und haben das Universum verschluckt! Ist es deutlich, daß das Alles Nichts ist, und daß das Nichts alle Prädikate des Alles bekommt?!

Wir haben nun wohl für dieses Mal genug, obwohl noch Vieles hinzugenommen werden könnte, was Alles doch nur dasselbe dartun würde: daß jede Zeile Kants und Schopenhauers über Raum und Zeit eine Verkehrtheit ist, und zwar jede Zeile eine andere Verkehrtheit (nur von dem Richtigen findet sich in der großen Konfusion keine Spur, es ist mitten hindurchgefallen), und daß Kant und Schopenhauer nicht zu den Denkern gehören, die sich selber verstehen würden, wenn sie sich an ihre eignen Worte halten müßten: denn sie reden alle Beide wie grundsätzliche Leugner eines jeden bestimmten Sinnes ihrer Wörter und Behauptungen. So muß man urteilen, wenn man auf das Ganze und Große sieht, auf dieses Meer logisch schwülstiger, abgeschmackter, trostloser Unfruchtbarkeit, in dem nur wenige frische Erholungsinseln unterweilen hinliegend, seltenen Trost gewähren. Auch über Kant läßt sich nicht anders urteilen. Das Eigentümliche dessen, was man seine Philosophie nennt, beruht auf drei Momenten: auf der Schärfe seines Verstandes in Einzelheiten und an einzelnen Stellen; auf den Widersprüchen seines Verstandesdenkens als Ganzes betrachtet; und auf dem Verhältnis seiner Natur zu den Resultaten des hergebrachten Volksdenkens — doch es ist noch zu früh, ich gehe später darauf ausführlich ein, so daß man überbefriedigt sein soll. Hier noch nicht. Immer im Nacheinander, jedes an seinem Orte, bis endlich Alles beisammen ist und ineinandergehakt werden kann. Und über Raum und Zeit ist es genug, und wir haben wegen der Verkehrt-

heit darüber genug mit unsrer Rede ausgebeugt. Doch wars nötig, damit in Zukunft die, die nicht bereits dem Verhängnisse erlagen und noch lenksam sind, unangefochten an das Richtige sich halten können. Wir müssen überall unerbittlich die Nichtse austreiben, auch da, wo sie herrühren von Männern, denen gegenüber Viele die gedankenlose Pflicht üben, sich mit blödsinniger Autoritätsgläubigkeit mehr an den Ruhm ihrer Männer als an die Wahrheit zu halten. Sie sollten auch an Kant, wo er verkehrt ist, soviel Anstoß nehmen wie an der Verkehrtheit, — auf bloßen Autoritätsglauben hin entscheiden ist wissenschaftliches Verbrechen. Ich habe ihnen vor Augen gestellt, was sie widerlegen mögen, wenn sie es können, und es ist ihnen denn nun gesagt, daß sie einem verflochtenen Unsinne folgen, in den sich niemals Sinn bringen läßt und woraus kein Weg zur Wahrheit führt: denn hier ist Schlimmeres als Irrtum, hier ist Verkehrtheit, und hier ist Schlimmeres als Verkehrtheit: Konfusion. Hier ist grelle Verkehrtheit, die sich unaufhörlich in ihren Gegensatz verwandelt. Die Gegensätze zugleich, einen jeden nach seiner härtesten Konsequenz, im ewigen Saltomortale vom einen zum andern, anzuerkennen — das wird rigoros gefordert von einem Jeden, der dem von jenen Männern Vorgebrachten zustimmt, der auch nur meint, dieses von ihnen Vorgebrachte sei ein philosophisches Denken, statt einzusehen, daß dies die stupideste und finsterste Unphilosophie ist, wo alles Denken aufhört und eine Wortmacherei von den Nichtsen beginnt, wie sie in der Metaphysik, in dieser Karrikatur der Philosophie, noch nicht rüstiger und ärger dagewesen ist. Und solch ein Nest der plumpsten und gefährlichsten Widersprüche, statt daß man es aushebe, wird Land auf Land ab begeisterungsvoll gepriesen. Überall dieses Nichts-Etwas, überall dominieren die Nichtse und bilden den Kitt ihrer Gedanken und zuletzt die Grundlage ihres ganzen Denkens; und sie wissen gar nichts von diesem ihrem Todfeinde und von dem, was er ihnen tut. Überall höre ich sie Nichts reden, aber nirgendwo Niemanden gegen das Nichts, und wenn sie hören werden, daß ich mit nichts so meine Not habe als mit Nichts, da werden sie gewaltig lachen und gewiß sein, daß ich Possen treibe. So wenig wissen sie von dem, was die größte Not macht. Ich aber weiß davon und werde immer deutlicher aufzeigen was ich weiß: daß der ausgekernte Aberglaube das Nichts ist und daß alle ihre scholastischen Erdrechse-

lungen ebenso als ein bares Nichts sich erweisen, nachdem sie ausgekernt sind, wie sie vorher kraus-tiefsinnig erscheinen und mit solchem Scheine auch die besseren Köpfe um das Unersetzliche betrügen. Ich empfinde Abscheu vor allen Nichtsgedanken, da ich weiß, daß ich bin und daß wir sind und daß Alles ist lebendige Wirklichkeit, und darum vermochte ich mich in ihrer Bildung, in diesen hier besprochenen und in den übrigen Nichtsen und in all dem Abracadabra und der großen Kabbalah ihrer Bildungsmetaphysik nicht unterzutun und fühlte mich dabei mitten in der Hölle; mit den Gedanken des lebendig Wirklichen aber bin ich glücklich und vergnügt wie der Frühling mit seinen Blumen und glücklicher als glücklich! Das Nichts haben wir Denker des Wirklichen am meisten zu fürchten, und wenn das denn noch bei Keinem zu lesen steht, so habe ich dafür Tinte und Papier, und es muß bei mir stehen. Man soll es finden.

Und was also Raum und Zeit betrifft, so habe ich, der ich nichts außer den wirklichen Dingen für den Inhalt unsres Verstandesdenkens anzuerkennen vermag, hier, wie es die Pflicht fordert, rücksichtslos die Absurdität derer zurückgewiesen, die da Nichtse mit ihren Worten verwirklichen, d. h. Worte in Umlauf bringen, die nichts sind und doch Etwas gelten, wofür sie denn freilich auch auf der andern Seite das Wirkliche mit ihren Worten vernichtsen und durch Beides von der Wahrheit des Wirklichen ablenken, besonders dadurch, daß sie ihre verkehrtesten Ungedanken verwandeln in die hochtrabendsten und der undenkenden Menge heilig klingenden Wörter oder sie mit diesen decken;

und ferner habe ich die gewöhnliche Auffassung von Raum und Zeit als Sinnentäuschung aufgedeckt, als die Sinnenvortäuschung eines Nichts, die aber nur gedacht zu werden scheint, solang sie nicht wirklich gedacht wird und solang noch wirklich gebührendermaßen Dinge gedacht werden, die aber, sobald sie wirklich ernstlich dem Verstande, dem allein das Denken von Dingen wesentlich und notwendig ist, zugemutet wird, die Verstandeskrankheiten der Langenweile und des Schwindeligwerdens auf Höhen zur Folge hat;

und endlich habe ich das positive Resultat zur Anerkennung geführt, daß, was wir Raum und Zeit nennen, zusammenfalle mit dem Dinglichen, mit dem einzigen und wahrhaften Inhalte all unsres Denkens im praktischen Verstande,

außer welchem etwas Andres uns zu denken gänzlich über der Möglichkeit liegt, wie denn auch in Hinsicht auf Raum und Zeit gebührend nachgewiesen wurde, daß dabei kein vom Denken der Dinge verschiedener Inhalt gedacht werde, daher auch eine Sprache ohne die Wörter Raum und Zeit, mit übrigens vollkommener Ausdrucksfähigkeit für alle unsre richtigen Begriffe, sehr wohl denkbar wäre. So daß nun, Alles in Allem genommen, fürderhin jeder Denkende gewiß sein kann, er habe aufzuhören mit dem Meinen, daß wir nach der Zahl der drei Wörter auch besondere Begriffe mit ihnen verbinden müßten, als bestünde die Welt nicht aus Dingen allein, sondern dazu auch noch aus Raum und aus Zeit. Daß und welcher Art mit all diesem der Vereinfachung unsres Denkens genützt werde, darauf besonders aufmerksam zu machen halte ich für überflüßig. Der Raum, das sind die angeschauten und gedachten Vorstellungsbilder von Dingen, die Zeit, das ist das angeschaute und gedachte dingliche Geschehen, Beides in der letzten Abstraktion, oder, um nun den Ausdruck nach dem Fundamentalbegriffe der Bewegung zu richten, wie ich hin und wieder doch schon in diesen Auseinandersetzungen getan habe: Raum und Zeit sind die Abstraktionen für das Nebeneinander und die Vertauschung des Nebeneinander der Dinge, deren Wesen in der Vertauschung des Nebeneinander besteht, d. i. in der Bewegung.

Denn wir werden bei dem Dinglichen nicht stehen bleiben, wir werden es mit Überzeugung erkennen, daß, was wir unsren Sinnen nach als dinglich anschauen, ebenfalls Bewegung ist. Raum und Zeit sind den Dingen gleich, Dinge sind der Bewegung gleich, so sind Raum und Zeit ebenfalls der Bewegung gleich, beide im Begriffe der Bewegung enthalten. Der Raum ist die Anschauung der Bewegung selbst, und die Zeit ist das Maß der Bewegung. Daß wir sagen: Bewegung geschieht in Raum und Zeit, das hat seine praktischen Gründe, weswegen aber Raum und Zeit nicht auf besonderen Anschauungen beruhen, wodurch erst die Bewegung konstituiert wird, — es haben Viele die Bewegung auf Raum und Zeit gründen wollen: wir wissen nun gut genug, daß sich darauf nichts gründen läßt. Vielmehr ist der Begriff der Bewegung der letzte Grundbegriff, auf der letzten elementaren Anschauung beruhend, der keine anderen, sie erst zusammensetzenden Anschauungen vorhergehen.

7. Der Begriff Bewegung und die ihm zugrunde liegende Anschauung.

All unser Denken ist ein Denken der Dinge oder der anschaulichen Vorstellungsbilder. Das heißt, es ist so, solang unser Denken ein rechtes Denken ist. Das rechte Denken erscheint von solcher Beschaffenheit, daß es sich niemals hinwegverliert von dem Grunde der sinnlichen Anschauung: es ist ein anschauliches, gegenständliches Denken, womit nichts Anderes gesagt ist, als daß es Gegenstände, Objekte zum Inhalte hat, welche Objekte eben immer Vorstellungsbilder oder Dinge und dingliche Vorgänge sind. Auf einfache und anschauliche Vorstellungsbilder als auf seinen Inhalt, muß man daher jederzeit sein Denken, auch das sehr zusammengesetzte Denken, zurückführen können und muß es von Zeit zu Zeit darauf zurückführen, um sicher zu gehen, daß nicht eitel Dampf und ein bares Nichts hinter den Worten sei, daß ein wirkliches Denken dahinter sei, welches Anschauungsbilder des Wirklichen zum Gegenstande hat *). Bei

*) Die Widerlegung verkehrter Anschauungsbilder ist natürlich durch den Begriff nicht möglich, und wo ein Begriff und ein Urteil darauf sich stützt, müssen die Anschauungsbilder berichtigt werden, was freilich nicht immer leicht, zuweilen verteufelt schwer und ganz unmöglich hält, denn die Anschauungsbilder sind eigensinnig, und der Eigensinn der verkehrten Anschauungsbilder ist häufig weit größer als der der richtigen. Aber ein leichtfertig gebildeter Begriff und ein verkehrtes Urteil wird umgestoßen, sobald die Anschauungsunterlage als unhingehörig oder als ungenügend erkannt wird. So hatte jemand in einer Gesellschaft den Satz aufgestellt, daß die Verschiedenheit der Gewöhnung und Sitte weit größere Unterschiede unter den Menschen hervorzubringen vermöchte als die ursprünglich wesentlichen, von der Natur aufgerichteten, es sei z. B. die Verschiedenheit zwischen den Nationen und Völkern größer als die zwischen den Geschlechtern. Das war nun eine kühne Behauptung, die zurückgenommen werden mußte und zurückgenommen wurde, sobald man den in Betracht kommenden Anschauungsinhalt deutlich entwickelt sich vor Augen hielt, und man war bald einig in der Wahrheit der gegenteiligen Behauptung: daß nämlich die Unterschiede durch Gewöhnung und Sitte, eben weil es sich nur um Gewöhnung und Sitte handle, die sogar in den meisten Fällen wenigstens bis zu einem gewissen Grade überwindbar wären, nicht als wesentliche zu betrachten seien, während dagegen die innerlichen und äußerlichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern ganz und gar unveränderlich und starr gegeneinander stehen bleiben. Es wurde des Weiteren ausgeführt, wie z. B. der Weiberverstand dem männlichen Verstande so gänzlich unähnlich sei und unähnlich bleibe, trotz allen Bemühungen nicht allzu weiser Männer und

Untersuchungen über wichtige Begriffe soll man vorher diese in der äußersten Vereinfachung, d. h. unmittelbar zurückgeführt auf die bestimmte und deutliche Anschauung, die ihnen unterliegt, sich klar machen und sie solcherart voranstellen, um immer darauf zurückblicken und sich an ihnen orientieren zu können. Das müssen wir nun vor allem uns selber gesagt sein lassen und wollen auch gleich danach verfahren hinsichtlich des Hauptbegriffes Bewegung.

Wir müssen, etwas vorgreifend, bemerken, daß dieser Begriff der Bewegung deswegen für das wissenschaftliche Denken der Hauptbegriff, der oberste Fundamentalbegriff ist, weil er auf derjenigen anschaulichen Vorstellung beruht, die sich als die allein wesentliche und fundamentale herausstellt, auf die alle die übrigen Vorstellungen zurückgeführt, aus der alle die übrigen Vorstellungen erklärt werden können. Alles kann, wie wir weiterhin zeigen wollen, aus der Bewegung erklärt werden, die Bewegung kann nicht aus Anderem erklärt werden. Mit solcher Zurückführung und Erklärung sind wir natürlich schon bei dem begrifflichen Denken durch Abstraktion und zwar bei dem höchsten und allgemeinsten Denken der letzten prinzipiellen Abstraktion. Das höchste abstrakte Denken verfährt so, daß es alles, was für das primitive Denken sich als verschiedene anschauliche Vorstellungen der Grunderfahrung darstellt, daß es all dies Verschiedene der Sinnenauffassung zurückführt auf eine Einheit von höherer Erfahrung, welche eben die Bewegung ist.

Weiber und trotz der modernen Frauenbewegung — die schönste Frauenbewegung ist die Grazie, wurde so galant wie richtig den anwesenden Frauen gegenüber bemerkt — auch z. B. kein Mann jemals an Stelle des Weibes Kinder gebäre usw. usw. Durch dies Alles wurde der hier tatsächlich in Betracht kommende Anschauungsinhalt entwickelt und summiert, der damit wie von selber das richtige Urteil für einen Jeden zweifellos und deutlich machte. — Dem Begriffe muß immer die Anschauung, die in ihm begriffen wird, gegenwärtig bleiben, und zu den einzelnen Anschauungen müssen die gehörigen Begriffe sich finden. Das vollkommene Denken wäre das vollkommen anschauliche Denken, worin Einzelanschauung und Allgemeinanschauung der Begriffe eins durchs andre regiert werden, dem auch die Anschaulichkeit aller wesentlichen Begriffe vollkommen gegenwärtig wäre und das mit größter Leichtigkeit von den Einzelanschauungen zur Anschauung in den Begriffen und umgekehrt von dieser zu den Einzelanschauungen überzugehen vermöchte. Daß in solchem Denken nicht mit einem einzigen Unanschaulichen und Apriorischen operiert wird, ist selbstverständlich.

Es muß nun das Erste sein, den Fundamentalbegriff Bewegung, der sich also auf die fundamentale Anschauung der Bewegung gründet, nach seinem rechten und einfachen Verstande festzulegen. Das ist nichts weniger als eine schwierige Aufgabe. Ortsveränderung — damit ist der Anschauungsinhalt der Bewegung präzisiert. Was aber den Begriff der Bewegung anbelangt, so ist hier nichts nötig als zu wiederholen, was schon oben, in dem Abschnitte über Raum und Zeit gesagt wurde: Bewegung ist zunächst Gegensatz zur Nichtbewegung oder Ruhe, zur Beharrung eines Dinges im Orte seines Vorhandenseins, d. h. in seinem Verhältnisse des Nebeneinander zu andern Dingen; Bewegung ist, im Gegensatze dazu, Veränderung des Nebeneinander, das Zustandekommen eines anderen Nebeneinander.

Gegen diese Erklärung wird Niemand viel einzuwenden haben, andere Definitionen der Bewegung dürften von dieser Definition im Wesentlichen nicht abweichen, — nur daß bei mir der gewöhnliche Zusatz des Raumes (Bewegung im Raume) als vollkommen überflüssig wegfällt, da „Raum“ nichts anderes bedeutet als das Nebeneinander der Dinge, der einzigen Wirklichkeit, zu welcher keine andere Wirklichkeit, auch nicht einmal als Futteral, also weder vacuum mundanum noch vacuum extramundanum noch hinzu anerkannt werden darf: Dinge bewegen sich in Dingen, der Einen Dinglichkeit der Welt ist die Bewegung wesentlich; und desgleichen fällt bei mir, wie man ebenfalls nach der oben gegebenen Rechtfertigung nicht anders erwarten wird, der andere gewöhnliche Zusatz der Zeit hinweg (Bewegung in der Zeit).

Aber so sehr man wesentlich übereinstimmen mag in der allgemeinen Definition des Wortes Bewegung, so weit entfernt bleibt man davon, in der vielumfassenden Anwendung den Begriff nach seiner Eindeutigkeit festzuhalten, — ganz abgesehen hier noch davon, daß man von der wirklichen Anwendbarkeit dieses Begriffes als des vollkommenen, einzigen und einzig möglichen Erklärungsprinzips für Alles, aber auch wirklich für Alles im ganzen Umfange des praktisch Denkbaren, noch keineswegs die gebührend hohe Vorstellung besitzt. Das Wort Bewegung hat allerdings von jeher eine große Rolle gespielt und spielt sie auch heute. Man sagt Bewegung für Veränderung jeder Art. So haben schon die Griechen das Wort Bewegung angewandt (cf.

Aristoteles, Phys. III, 2), erinnern will ich auch daran, daß in unsrem gewöhnlichen Sprachgebrauche zuweilen Bewegung für Veränderung gesagt wird, z. B. in den zusammengesetzten Ausdrücken: Gemütsbewegung, Beweggrund, — und in der allgemeinen wissenschaftlichen Ausdrucksweise finden wir oft genug das Wort Bewegung als Terminus von allerweitestem Sinne. Man spricht nicht allein von mechanischer, sondern auch von chemischer und organischer Bewegung. Sehr gut, und ebenso und in einem noch umfassenderen, in dem allerumfassendsten Sinne werde auch ich das Wort Bewegung anwenden und zeigen: Alles ist aus der Bewegung zu erklären, Alles *ist* Bewegung, nicht allein alle die Veränderung bewirkenden Kräfte sind Bewegung, sondern auch alle die verschiedenen Dinge, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, so unendlich verschieden nach Gattungen, Arten, Individuen, sind Bewegungszustände, sind Bewegung. Aber indem man so sagt, will man damit doch Etwas sagen, man will damit *erklären*, man will mit dem bestbestimmten und nach seiner Anschauungsunterlage unwidersprechlich klaren Begriffe, der also durchaus eindeutig sein muß, die vielerlei vieldeutigen Anschauungsbilder unsrer Grunderfahrung verständlich machen und sie auf das Eine und Wesentliche zurückführen. Was hilft nun Alles, wenn dieser Begriff nicht nach seiner Eindeutigkeit feststeht oder wenn man in der Anwendung von ihm abweicht und dabei auch wieder unter Bewegung nicht Eines, sondern Vielerlei versteht? wie dies tatsächlich der Fall unter uns ist, wo man, trotz aller Übereinstimmung in der Definition des Wortes, bei seiner Anwendung alles Mögliche und Unmögliche sich denkt. Wir haben nicht wirklich, wie wir doch wollen, das Verschiedene auf das Eine zurückgeführt, solange wir nicht mit äußerster Klarheit dieses Eine als Eines erfassen, vielmehr könnten wir Gefahr laufen, alle die Vorstellungen von Verschiedenheit der Kräfte und Erscheinungen, die wir im naiven Bewußtsein besitzen (das naive Bewußtsein ist unser Denken aller der verschiedenartigen Vorstellungsbilder der sinnlichen Grunderfahrung), hineinzutragen in Einen Namen, der in Wahrheit nur einen gänzlich verworrenen Inhalt des Denkens verdeckt, wobei wir in Wahrheit unter Bewegung so vielerlei Verschiedenes denken, als verschiedene Erscheinungen und Kräfte im naiven, unwissenschaftlichen Bewußtsein der Grunderfahrung vorgestellt werden. Das heißt: wir werden uns nicht richtig

anschaulich vorstellen, was Bewegung ist, und deswegen nicht zu dem richtigen Begriffe der Bewegung und zu gar nichts Tatsächlichem gelangen. Bewegung wird uns nichts erklären, wird nicht das Eine sein, welches uns das Verschiedene nach seiner wesentlichen Einheit verstehen lehrt.

Der Eine einfache und anschauliche Begriff der Bewegung, an dem wir durch alle Anwendung hindurch festhalten wollen, ist also der von Veränderung des Nebeneinander der Dinge. Wir kommen darauf natürlich gebührend ausführlich zurück und auch noch darauf, daß es ganz allein dieser Begriff von Bewegung ist, der eine wissenschaftliche Erklärung enthält, daß überhaupt wissenschaftliches Erklären nicht anders möglich ist als aus der Bewegung ganz allein, daß aber auch tatsächlich und warum Bewegung Alles zu erklären vermag, was im ganzen Bereiche des praktischen Verstandes einer Erklärung bedarf, nämlich alles Dingliche, was gedacht wird.

Und das Denken, welches das Dingliche denkt? Wenn wir erst wissen werden, wie es mit dem Denken im praktischen Verstande bestellt ist, werden wir danach gar nicht mehr fragen. Darüber wird der dritte Abschnitt dieses Bandes den Aufschluß bringen und wird zeigen, was das Denken im praktischen Verstande ist. Man hat nämlich vom Denken eine ganz falsche Ansicht, die gewöhnliche Meinung über das Denken ist ebenso grundverkehrt wie phantastisch. Sie geben sich freilich keine Rechenschaft darüber, aber es ist deswegen doch wahr: die gebildetsten und gelehrtesten Denker halten ihr Denken für etwas ungefähr so Wunderbares und Zauberkundiges wie der Gott der Religionen ist. Davon später. Ich will hier zunächst nur sagen, daß es bei unsrem Denken der Dinge lediglich auf die Dinge ankommt. Ich will wiederholen, was ich schon gesagt und schon wiederholt habe: das Denken ist bei diesem unsrem Denken der Dinge nichts an sich, wir kennen es nicht, — wie sollten wir es kennen? Um es zu kennen, müßten wir es denken, müßten wir das Denken denken können. Das Denken aber, als die Form, worin Inhalt der Anschauung gedacht wird, läßt sich nicht denken; sonst müßte ja die Form als Inhalt gedacht werden. Daß ich das Denken als die Form für den gedachten Inhalt bezeichne, damit meine ich nur, daß das Denken dasjenige sei, worin und wodurch uns dieser Inhalt zum Bewußtsein kommt, — weiter verstehe ich hier unter Form garnichts, man wolle

auch bitte darunter nichts weiter suchen. Ich will nur zu verstehen geben, daß das Denken an sich selbst im praktischen Verstande nicht hervortritt, nichts ist. Auch die Begriffe sind, wie wir betrachtet haben, nicht an sich selbst ein Denken, sondern gedachter Inhalt, auch die Universalia haben anschaulichen Inhalt wie die Singularia, nur je höher hinauf, einen desto undeutlicheren, und lediglich auf diesen anschaulichen Inhalt von Dingen kommt es in allem Denken an. Das Denken ist ausschließlich leidentlich Bewußtsein gebend, gibt kein Bewußtsein von sich selbst, gibt nur das Bewußtsein von seinem Inhalte, von unsrer Dinglichkeit und von andern Dingen, die unsre Dinglichkeit angehen, von unsrer Beziehung zu ihnen; das Denken, als lediglich formal, vollzieht sich hier nur in der Anwendung auf Dinge. Im praktischen Verstande haben daher nur die Dinge unser Interesse und das Denken nur insofern, als es eben dieses Dinge Denkende ist, d. h. nach den Spezifikationen, in welchen es als Dinge denkend, nämlich als fühlend, wissend und wollend erscheint. Ein Denken an sich selber (abgesehen von dieser Anwendung auf die Dinge, unabhängig davon), kennen wir hier nicht, und ob derlei und was das etwa sein mag, geht uns hier nicht das geringste an.

8. Relativität der „Dinge", die nur in der Grunderfahrung, d. i. für unser Leben und seine Praxis als Dinge gelten.

Aber auch, was „Dinge" sind, ob sie Etwas und was sie an sich selber, abgesehen von unsrer Art sie vorzustellen, sein mögen — das geht uns hier eben so wenig an und wir könnten die Untersuchung darüber vorläufig ruhen lassen. Wir wollten gern, wir müßten eigentlich, solang wir vom praktischen Verstande reden, die Frage nach den absoluten Dingen ruhen lassen, — wenn sie uns nur in Ruhe ließe. Denn daraus soll gewiß kein Hehl gemacht werden, daß wir keine absoluten Dinge kennen und daß wir auch nicht von absoluten Dingen zu reden wissen, deren Existenz wir dennoch annehmen, obwohl wir sie nicht kennen. Uns sind Dinge lediglich relativ, und die absoluten Dinge an sich mitsamt der Frage nach ihnen gehören für uns in das Gebiet des Aberglaubens hinein. Und deswegen dürften wir hier, beim praktischen Verstande, gar nicht von ihnen reden,

wenn eine so streng systematische Scheidung bei der Behandlung der Fakultäten, wie wir sie wünschten und auch nach Möglichkeit erstreben, wirklich durchführbar wäre.

Ja, wenn man schon gereinigte Begriffe von den Fakultäten voraussetzen dürfte und sie nicht vielmehr erst schaffen und überall die ungehörig konfundierten Gedanken erst auseinanderbringen müßte! Wo aber wird das einschichtige Denken nach der Reinheit der Fakultäten angetroffen? Gerade bei dem Begriff Ding steht es am allergefährlichsten. Eben wegen jener Konfusion des Aberglaubens mit dem richtigen Denken des praktischen Verstandes, die über sie verhängt ist, können sie nicht festhalten an der Relativität des Dingbegriffes und kommen damit auf allen Wegen hinaus auf den Greuel der Gedanken, auf die absoluten Dinge, so daß gerade hier die Stelle ist, an der sie aus dem relativen Denken des praktischen Verstandes regelmäßig und ganz unrettbar in den tiefsten Aberglauben umschlagen, der im letzten Grunde gar nichts andres ist wie das Absolutdenken der Dinge. Die Dinge sind relativ — das verstehen sie niemals auf die rechte Art. Sie verwechseln immer diese Relativität des dinglichen Seins, worin das absolute Wirklichsein der Dinge ganz und gar ausgeschlossen erscheint, mit der Subjektivität unsres Auffassens. Sie verstehen etwa so: andere Tiere fassen anders auf wie wir, mögen die Dinge ganz anders vorstellen, unsre Vorstellungen sind also spezifisch subjektiv wie jene der anderen Tiere anders spezifisch subjektiv sind, sie gleichen nicht den Dingen an sich, wir reichen nicht hinan an diese Dinge an sich. (Daß wir das nicht tun, zu dieser Einsicht sollte man schon gelangen dadurch, daß man über die Verschiedenheit der Wahrnehmungen unsrer verschiedenen Sinne nachdenkt, ich meine: über die so gänzlich verschiedenen und untereinander zusammenhanglosen Botschaften, die uns die verschiedenen Sinne von einem und demselben Dinge überbringen.) Sie verstehen auch noch über diese Sinnenwahrnehmungen hinaus: der Klang ist nur Klang für Ohren, an sich ist Klang Luftschwingung, Licht und Farbe ist Licht und Farbe nur für Augen, außerdem in Wahrheit Ätherschwingung, und endlich alles Dingliche ist nicht so dinglich wie es erscheint, sondern im Grunde — nun im Grunde ist das Ding an sich. O weh, o weh! So ist es mit der Relativität der Dinge nicht gemeint. Sie aber meinen immer, wo man davon spreche, denke man nun

erst recht an die Dinge, nämlich an das Ding abgesehen von unsrer spezifisch subjektiven Vorstellung und hinter der Vorstellung. Aber Ding ist eben das, was wir uns und was andere uns ähnlich organisierte Wesen, die ebenfalls mit Vorstellungsbildern verbundene Sensationen denken, sich darunter vorstellen, und weiter gar nichts mehr, und allerdings wird damit der Begriff Ding zu einem ganz und gar relativen, gilt so lange wie das Denken der mit Vorstellung verbundenen Sensation gilt und hört auf, wo diese nicht mehr gilt, und ist außerhalb derselben (extra mentem et sensum) gar nichts. Ding und Vorstellung ist vollkommen identisch, und ihr Gegensatz der Dinge in unsrer Vorstellung und der unvorgestellten Dinge an sich ist vollkommen sinnlos. Sie sprechen von Dingen an sich, — das wären Dinge hinter den Dingen, in den Dingen, sie glauben, die eigentlichen Dinge wären in unsre Vorstellungen eingewickelt wie ein Gegenstand in Papier, und verstünden wir nur, die Hülle, nämlich unsre Vorstellungen, zu entfernen, so würde sich's schon zeigen, was drin ist, dann würde das eigentliche Ding an sich zum Vorschein kommen, worauf sie so gar neugierig sich zeigen. Kommt aber nichts zum Vorschein aus dem ganzen Spaß-Pakete als lediglich Paket, d. h. es ist Alles Vorstellung, welche Vorstellung eben das ist, was wir, in ausschließlich relativer Berechtigung, Ding nennen.

Weil an jenen Grenzpunkten des Denkens über die Dinge die Gefahr so groß ist, daß wir uns aus der Relativität in das Gebiet des Aberglaubens hineinverirren, so wie denn das Ding an sich dem gesamten Volksdenken ganz unentbehrlich ist und unzertrennlich erscheint von all seinem Denken der Dinge, und wir selber, gegenüber der erdrückenden Allgemeinheit dieses Denkens um uns herum auf unsrer Hut sein müssen, daß nicht davon unsre eigenen Gedanken der Ansteckung und Verunreinigung unterliegen, darum können wir unsre Ordnung nicht so streng einhalten wie es eigentlich nötig wäre und werden nicht ganz davon schweigen können, daß es mit den Dingen im absoluten Sinne nichts ist, und daß solcherart Dinge annehmen eine Fiktion genau von der gleichen Art ist wie den Gott annehmen.

Wir wollen aber hier nach Möglichkeit davon schweigen und den Dingen nichts Übles weiter nachsagen, denn wir stehen hier auf dem Standpunkte des relativen Denkens der Dinge, und können ganz und gar auf diesem Standpunkte stehen, trotzdem wir die Relativität dieser Dinge behaupten.

Deswegen bleiben in diesem Denken die Dinge, was sie in ihm sind und allein sein können, nämlich genau das, als was sie in unsrer Erfahrung vorgestellt werden, und mehr könnte der krasseste Materialist nicht verlangen. Er bringt es nicht weiter mit den Dingen wie wir es bringen, nur daß er immer mißversteht und glaubt, wir leugneten überhaupt die Dinge und wären also vollendete Narren. Unsre relativen Dinge gleichen aber seinen Dingen aufs Haar. Wir lassen die Dinge gelten so wie sie im relativen Denken des praktischen Verstandes gelten und gelten müssen. Hier gelten sie durchaus. In diesem Denken sind wir durchaus Materialisten: Dinge, nichts als Dinge und Dingliches ist der Inhalt dieses ganzen Denkens; uns sind die gewöhnlichen Materialisten noch lange nicht materialistisch genug, es wird noch herauskommen, daß wir erst in Wahrheit gräßliche Erz- und Grund-Materialisten sind. Man sieht es ja schon, da wir außer den Dingen so gar nichts wollen gelten lassen, nicht einmal Zeit und Raum und nicht einmal das Nichts.

Genug, wir haben uns hier lediglich darum zu bekümmern, daß für den praktischen Verstand Dinge gedacht werden und daß all sein Denken ein Denken der Dinge sei und haben also nicht zu betrachten weder ob und was Dinge an sich sind noch ob und was Denken an sich ist, wohl aber

1. was die Dinge im praktischen Verstande sind,

2. in welcherlei Formen oder Spezifikationen das Denken des praktischen Verstandes den Dingen beikommt.

9. Die Dinge gelten auch der Wissenschaft nicht so als die Dinge, wie sie in der Grunderfahrung gelten: Wissenschaft ist Abstraktion der auf Atomistik gegründeten Bewegungslehre, die aber freilich nur gesucht wird behufs Anwendung auf die Grunderfahrung.

Wir haben zuerst zu sprechen von dem Ersten: von Dem, was die Dinge im praktischen Verstande sind, was sie für uns in dieser unsrer relativen dinglichen Existenz, was sie für das wissenschaftliche Denken sind und bedeuten. Davon handelt der folgende Abschnitt der Fakultät des praktischen Verstandes, dem wir aber trotzdem nicht die Überschrift geben konnten „Die

Lehre von den Dingen". Die Überschrift mußte lauten „die Bewegungslehre".

Es findet nämlich in Wahrheit auch schon der relative praktische Verstand die Dinge nicht so ganz geheuer. Es ist mit den Dingen auch für den praktischen Verstand keineswegs so einfach wie es nach seinem ersten Denken den Anschein hat, das ihm die Dinge als ein Vorhandenes so darstellt, wie sie der Erfahrung durch die Sinne erscheinen. Dieses unser erstes Denken der Dinge ist noch nicht das ganze Denken des praktischen Verstandes. Zum eigentlich praktischen Denken gehört vor allem das begriffliche, urteilende, folgernde, schließende Denken, auf seiner Höhe das wissenschaftliche Denken, wodurch wir erst der Erfahrung mächtig werden. Und das bringt es nicht zu einer Lehre von den Dingen, statt dessen aber zu einer Lehre von der Bewegung.

Es wird zwar die Lehre von den Dingen gesucht, — denn die Dinge sind es, die sich der Grunderfahrung als das Wirkliche darstellen, dieses Wirkliche der Dinge soll von dem wissenschaftlichen Bewußtsein erkannt werden. Wer aber mit wissenschaftlichem Denken die Dinge sucht, der sucht, was sich nicht finden läßt; dagegen wird an Stelle der Dinge, wie sie die Grunderfahrung zeigt, etwas ganz Anderes, es wird ein Quid pro quo gefunden. Unter dem wissenschaftlichen Suchen nach einer Lehre von den Dingen lösen sich nämlich mehr und mehr die Dinge auf in Bewegung; es vollzieht sich für die Wissenschaft, indem sie darauf ausgeht, die bestimmenden Gesetze für die Dinge, für das Stoffliche festzustellen, eine förmliche Entstofflichung der Welt; endlich werden nur noch die Gesetze der Bewegung aufgesucht, und von den Dingen behielte man gar nichts zurück und es wiche der Boden unter den Füßen, wenn man nicht endlich Halt machte bei der Annahme einfacher kleinster elementarer Urdinge, die man als unveränderliche und unzerstörbare Dinge zu betrachten genötigt ist, damit man an ihnen Träger der Bewegung habe, — aus ihrer Bewegung erklärt sich dann alle Veränderung der zusammengesetzten Dinge und auch all ihre Verschiedenheit. Wir bedürfen dieser einfachen und unveränderlichen Urdinge, dieser unzerstörbaren Ganzen für die Bewegungslehre, — so wie wir darin, nach oben hin, alle die einzelnen zusammengesetzten Dinge nicht ganze Dinge, sondern nur Teile Eines Ganzen nennen, so müssen wir auch wiederum, nach

unten hin, die zusammengesetzten Dinge nicht aus Teilen, sondern aus Ganzen zusammengesetzt annehmen.

Aber man sieht ohne weiteres, daß auch damit keineswegs eine Lehre von den Dingen gewonnen ist. Mit diesen hypothetischen Urdingen wissen wir nicht das Geringste von wirklichen eigentlichen Dingen, wie wissen nichts von dem Wesen, von der Konstitution, der Gestalt, Größe, Dichtigkeit dieser Urdinge oder Atome, — noch schlimmer: wir sind nichts weniger als wirklich sicher über die notwendig statuierbare Existenz solcher in Wahrheit unveränderlicher Atome, womit wir ja schon zufrieden sein würden, auch wenn wir übrigens gar nichts weiter als eben die Gewißheit ihrer Existenz von ihnen zu ergründen vermöchten. Weit entfernt davon fällt es uns aber vielmehr unmöglich, bei der Existenz des Atoms, d. h. bei einer wirklichen Vorstellung des Atoms stillezuhalten. Das Atom ist ja doch keineswegs deswegen vorstellbar, weil ich vorstellbare ausgedehnte Dinge immer kleiner vorstellen kann: sondern gerade deswegen ist das Atom unvorstellbar, weil ich mir die Dinge immer kleiner vorstellen kann und niemals dahin gelange, ein ausgedehntes Ding mir vorzustellen, das ich mir nicht noch kleiner vorstellen kann, als ich es mir vorgestellt habe; wir müssen in der Richtung des alle Dinglichkeit auflösenden Bewegungsgedankens zu denken fortfahren und immer fortfahren, so daß also das Atom niemals vorstellbar wird und sein Begriff im Denken überhaupt nicht vollziehbar erscheint.

Was ist denn das nun für eine Hypothese von Dingen? und ist denn das überhaupt eine Hypothese von Dingen: die nicht allein niemals eine erwiesene Tatsache werden kann, sondern die nicht einmal denkmöglich erscheint?

Nein, die Atome haben mit den Dingen gar nichts zu schaffen, nicht einmal als Hypothese über die Dinge: sie gehören, wie die ganze Bewegungslehre, die auf die Atomistik gegründet ist, lediglich dem Denken an, dem wissenschaftlich abstrakten Denken, *in welchem sie etwas ganz Besonderes sind, was wir noch gar nicht kennen gelernt haben.* Bevor wir aber auf dieses über die Atome zu sagende Besondere kommen, wodurch deutlich gemacht werden soll, was die Atome sind, die nichts mit unsrem Denken der Dinge zu schaffen haben, also weder Anschauungen von Einzeldingen noch abstrakte Begriffe sein können und dennoch in unsrem abstrakt begrifflichen

Denken Verwendung finden, — vorher müssen wir noch davon reden, wie überhaupt das abstrakt begriffliche Denken, das sich gar nicht mit dem Was sondern nur mit den Beziehungsverhältnissen der Dinge, mit der Bewegung beschäftigt, wie das abstrakt begriffliche Denken anwendbar ist auf die Dinge der Grunderfahrung.

10. Der Parallelismus zwischen Denken und Dingen läßt die Anwendung des abstrakten Denkens auf die Grunderfahrung zu.

Wenn ich hier und auch im folgenden das Wort Denken ohne weiteren Zusatz gebrauche, so geschieht dies in der allgemein üblichen Anwendung, die darunter das abstrakte Denken versteht und dieses in Gegensatz setzt zu den Dingen. Wir vergessen deswegen nicht, daß es sich auch bei Dem, was wir Dinge nennen, nur um Denken handelt, um unser Denken von Dingen in der Grunderfahrung, um das Denken unsrer mit Vorstellungsbildern verbundenen Sensationen. Aber wir können hier, im praktischen Verstande, von Dingen unsrer Grunderfahrung reden, als spielte es dabei gar keine Rolle, daß sie Dinge nur dadurch für uns sind, daß wir sie als Vorstellungen denken. Der Gegensatz des abstrakten Denkens gegen das Denken der Grunderfahrung ist völlig Das, was gewöhnlich unter dem Gegensatze zwischen Denken und Dingen verstanden wird.

Wir lassen hier auch völlig bei Seite die Beantwortung der Frage nach dem Woher des Parallelismus zwischen Denken und Dingen. Wir sprechen hier lediglich von der Tatsache dieses Parallelismus, die gar nichts Andres ist wie die Tatsache, daß wir alle Dinge in begrifflichen Abstraktionen denken, in immer höheren, bis hinauf zu den letzten eigentlich wissenschaftlichen. Alles was von den Dingen gewußt werden soll, kann Alles nicht in den Dingen, sondern muß im Denken aufgefunden werden, kann Alles nur Denken sein. Ist es auch nur, und paßt dennoch auf die Dinge. Alles Denken kann ja auch nur angewandt werden auf die allein vorhandenen Objekte unsres Denkens, auf die Dinge der Grunderfahrung und paßt auf sie, so daß die Gedanken sowohl durchaus verschieden sind von den Dingen, wie auch in der Anwendung durchaus mit ihnen zusammenfallen. Verschiedenheit des Denkens von Dingen

und Parallelismus beider. Nur daß man dabei ja nicht auf die Meinung von apriorischem Inhalte der Gedanken falle, — dieses an sich völlig sinnlose und nichts erklärende Wort „Apriorisch" kommt bei mir gar nicht vor. Die Frage nach dem Woher des Inhaltes in den abstrakten Gedanken ist ja wichtig und allerwichtigst, ist auch für uns die allerwichtigste Frage. Ich betone Dies so stark wie nur möglich und werde nicht nachlassen, es immer wieder von neuem zu betonen, daß diese Frage nach den Abstraktionen mit ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit und nach dieser vorherbestimmten Harmonie zwischen den Abstraktionen des Denkens und der Sinnenerfahrung unsre allerwichtigste Frage ist, auf die bei mir zum ersten Male eine Antwort erteilt wird. Aber so weit sind wir noch lange nicht, davon schon reden zu können. Hier zunächst nur von der Tatsache, daß, was in die Dinge hineinscheint vom Denken, nichts Andres ist als das Denken von Beziehungsverhältnissen der Dinge, und daß, was von den Dingen hineinscheint ins Denken, nichts Andres ist als das Verhältnis der Beziehungen, wonach uns die Dinge geordnet erscheinen. Es findet eine genaue Entsprechung zwischen dem Einen und dem Andern statt, keine Verbindung und Einwirkung zwischen Gedanken und Dingen — es ist nur Verbindung und Einwirkung zwischen Gedanken und Gedanken einerseits und zwischen Dingen und Dingen andrerseits — aber eine genaue Entsprechung zwischen beiden. Das besagt Spinozas berühmter Satz: „Die Ordnung und Verbindung der Gedanken ist dieselbe wie die Ordnung und Verbindung der Dinge." Wir können uns immer nur als Denkende verhalten gegenüber allem Verhalten der Dinge untereinander. Aber auf der feinen Linie zwischen dem Denken und dem Dinglichen wird das Netz der gedanklichen Beziehungen über die Dinge gespannt und paßt darauf; mit dem Formalzusammenhange, der im Denken konstruiert wird, finden wir uns unter den Dingen zurecht. Wir bleiben mit allem im Formalen des Denkens; wir würden, auch wenn Dinge an sich wären, von der Natur nicht diese Dinge an sich erkennen, sondern immer nur Verhältnisse von Dingen, weil dieses Erkennen unsrem Denken angehört, dem die Dinge immer das Außen der Vorstellung bleiben, auf welches Außen wir die erkannten Verhältnisse beziehen. Wir wissen also nichts von den Dingen: denn die Verhältnisse der Dinge kennen, das ist doch nicht gleichbedeutend mit: die Dinge kennen; und sogar: je deut-

licher unsre Einsicht in diese Verhältnisse der Dinge wird, desto weniger bekümmern wir uns um das Was der Dinge und desto besser finden wir uns in ihnen zurecht. Weil die Ordnung und Verknüpfung der Dinge dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Gedanken.

Die Wissenschaft sucht nur die Verhältnisse zu bestimmen, und damit gehört sie ganz und gar in das abstrakte Denken hinein, aber sie sucht diese Bestimmungen des Denkens zum Behufe der Anwendung auf die Dinge: die Wissenschaft dient, wie unser ganzes Denken des praktischen Verstandes der Praxis unsrer Existenz, sie ist die Lehrerin des Lebens, sie verhilft uns zu einer immer besseren Orientierung in der Welt der Dinge, zu einem immer besseren Leben. Das Leben fragt aber nicht, weder in der Gesamtheit noch im Einzelnen: Was leben wir? sondern: Wie leben wir? wie wird's mit uns gemacht? wie sollen wir's machen und uns am besten einrichten? Das Leben kennt sich nur als Mittelpunkt des Bewirktwerdens und des Wirkens: und so sucht auch die Wissenschaft, die nicht tiefer sein kann als das Leben ist, nicht das Was, sondern die Gesetze, die Verhältnisse und den gesetzmäßigen Zusammenhang der bewirkenden und bewirkten Erscheinungen und geht zuerst so weit wie möglich von den Dingen hinweg in *seine* Sphäre der Abstraktionen hinein, steigt hinauf bis zu dem rein mathematisch Quantitativen und Verhältnismäßigen, wo gar keine stofflichen Dinge mehr in Betracht kommen, *muß* so hoch steigen und in die Tiefe seiner Abstraktionen dringen, weil nur dorten zu holen ist, was es braucht, und was alsdann, nachdem es einmal festgestellt worden, auf die Dinge anwendbar ist. Auf die Dinge, die wir sind und leben, und auf die Dinge, mit denen wir in Wechselbeziehung existieren, ohne welche Wechselbedingtheit wir überhaupt nicht leben würden, — mögen übrigens Dinge sein was sie sein mögen. Um das absolute materiale Substrat braucht die Wissenschaft sich gar nicht zu bekümmern: denn was sie zu leisten als ihre Aufgabe erkennen muß, die Feststellung der Verhältnisse und die Erklärung der Erscheinungen und ihres Zusammenhanges, das leistet sie ganz ohne die Dinge: mit Hilfe der Hypothese von den Atomen.

11. Die Atome sind keine Dinge und keine Hypothese über die Dinge, sondern gehören zur Klasse der fiktiven Konstruktionen des abstrakten Denkens, die, ohne Begriffe von Dingen zu sein, sich dennoch für die Praxis in der Grunderfahrung anwendbar erweisen. Atomistik und Kontinuität der Materie bilden keinen Gegensatz.

Die Atome sind keine Dinge, und der Begriff von Atomen läßt sich gar nicht im Denken so vollziehen, wie sich der Begriff von Dingen vollziehen läßt. Der Grund dafür ist dieser, weil dem Begriffe von Dingen ein wirklicher Inhalt des Denkens entspricht, eben der anschauliche Vorstellungsinhalt von Dingen, während der Atombegriff auf gar keinem echten Vorstellungsinhalte ruht. *Das Atom gehört ganz und und gar dem Denken an*, dies aber auf sehr besondere Weise, nämlich nicht unsrem Denken von Dingen, sondern *dem Denken als freie fiktive Konstruktion.* Wir treffen tatsächlich derartige freie fiktive Konstruktionen in unsrem Denken an, denen gar keine wirkliche Anschauung von Dingen entspricht, die wir aber, um sie mit unsrem lediglich auf die anschaulich dingliche Vorstellung eingerichteten Denken denken zu können, nur mit Hilfe eines substituierten Vorstellungsinhaltes denken können. Deswegen erweist sich der Hilfsvorstellungsinhalt, den wir bei Atom unterlegen müssen, nicht haltbar, sobald wir versuchen, ihn als wirklichen Vorstellungsinhalt zu denken. Dann gibt es, wie ich mich oben ausgedrückt habe, kein Stillestehen bei einer dinglichen Vorstellung eines unzusammengesetzten, einfachen Atoms, weil wir in der Richtung des alle Dinglichkeit auflösenden Bewegungsgedankens fortfahren müssen zu denken, ohne Ende fortfahren müssen, und wo wir etwa anhalten, nur willkürlich anhalten und jedesmal finden werden, daß wir immer noch bei einem zusammengesetzt Dinglichen stehen und den Begriff Atom noch nicht fertig gebracht haben. Atom ist kein Begriff, — aber wir gebrauchen hierherum für den Bewegungsgedanken einen Begriff oder doch etwas Begriffsähnliches, um damit operieren zu können.

Die Begriffsähnlichkeit Atom wird gebildet auf dem Wege, welchen der Bewegungsgedanke nimmt, damit er von den Dingen loskomme. Das Denken *muß* von ihnen loskommen, es muß

die Dinge auflösen in Bewegung; nur dadurch wird es Herr über die Dinge so wie es Herr darüber werden kann, indem es in sich selber jenen Formalzusammenhang erkennt, den es alsdann auf die Dinge anwendet und damit erklärt und sich orientiert und Nutzen aller Art für die Lebensfürsorge schafft, — die Lebensfürsorge, d. i. die Sorge für unser Leben in der Grunderfahrung, für unser Dingsein unter den Dingen. Denn wir leben Grunderfahrung als solche, wir leben Sinnlichkeit und haben Praxis nötig für dieses unser sinnlich dingliches Leben, und die Praxis wird uns nicht gegeben durch die Dinge, sondern durch unser Denken, indem wir von diesem Denken die Anwendung machen auf unser Leben in der Grunderfahrung.

Ich will ein Beispiel bringen. Wir leben auf der Erde, die allen Menschen nach der Auffassung der Grunderfahrung ruhend erscheint. Diese Auffassung wurde umgestoßen durch das Denken, obwohl natürlich die Grunderfahrung als solche blieb wie sie war und die Erde für unsre Anschauung immer noch ruht und für unsre Anschauung ruhen muß, damit wir leben können. Aber seitdem wir die wissenschaftliche Einsicht in die Bewegung der Erde besitzen, die Anwendung von ihr gemacht und die praktischen Folgen daraus gezogen haben, seitdem leben wir besser. Unsere Lebensfürsorge hat gewonnen. Und mit allem Übrigen ganz ebenso. Und alle die gesetzmäßigen Beziehungsverhältnisse, die im Denken zur nachherigen Anwendung auf die Dinge konstruiert werden, stellen sich allesamt heraus als Bewegungsverhältnisse, die ganze Wissenschaft von den Dingen ist formale Bewegungslehre, und auf diesem Wege zur Konstruktion der Bewegungslehre, auf dem höchsten Punkte dieses Weges nun, bevor wiederum die Umkehr zu den Dingen hin, behufs Anwendung der gewonnenen Erkenntnis im Einzelnen, erfolgt, da wird die begriffsähnliche Atomhypothese gebildet, die Hypothese von Urdingen: denn das Denken bedarf hier eines Trägers der Bewegung, der nicht selber Bewegung sein kann, sondern dinglich vorgestellt sein muß. Aber das Alles nur im Denken und mit Unterlegung einer fingierten Vorstellung, die also ebenfalls mit in das Denken hineingehört, aber, sobald man sie als wirkliches Ding zu denken versucht, sich als denkunmöglich erweist. Und dennoch kommen wir mit dieser hypothesierten Fiktion auf die wirklichen Verhältnisse der Dinge, frei-

lich nicht unmittelbar auf diese, sondern auf die Verhältnisse des Denkens, eben damit aber, wegen des Parallelismus zwischen Denken und Dingen, auf die wirklichen Verhältnisse der Dinge. Die Unterstellung der Fiktion eines Nebeneinander und einer Vertauschung des Nebeneinander von Atomen schafft der formalen Bewegungslehre ihren Grund und Boden; die hypothesierte Fiktion führt zu nichthypothetischen Schlüssen, die sich von der fruchtbarsten Anwendbarkeit erweisen auf die Tatsächlichkeit der Dinge.

Ich will dies noch deutlicher zu machen suchen und noch besser zeigen, wie es mit dem Parallelismus gemeint ist, indem ich sage: Die Atome gehören dem Denken an, und wie Alles, was dem Denken angehört, dienen sie dem Zwecke der Praxis im Bereiche des Dinglichen, ohne deswegen in diesem ebenso wie im Denken angetroffen zu werden, wofür die Verweisung auf noch einige andere Beispiele dienlich sein wird. Ein anderes Beispiel sind die geometrischen Figuren, die dem Denken angehören und zur Praxis in der Welt des Dinglichen geeignet sind, obwohl sie dorten in keinem Falle eine vollkommene Entsprechung finden, — der Ring am Finger ist kein vollkommener Kreis, so wenig wie die Erde eine vollkommene Kugel ist und so wenig wie sie eine vollkommen mathematische Figur um die Sonne beschreibt; es gibt keinen einzigen vollkommenen dinglichen Kreis, kein vollkommenes dingliches Dreieck*). Ferner ein Beispiel von Wichtigkeit ist das Chaos, durchaus nichts andres als eine Konstruktionsvorstellung im Denken, worüber aber hier nichts weiter gesagt sein soll, denn die Betrachtung darüber folgt in einem

*) Die ganze, nicht genug zu bewundernde Feinheit des griechischen Sinnes zeigt sich darin, daß die Griechen in der Anwendung der geometrischen und linearen Verhältnisse auf die Gebilde der Architektur im Ganzen wie in den Einzelheiten der Bauteile (z. B. am Parthenon) bekanntlich von der Strenge der mathematischen Konstruktion abwichen. Eine gewisse Freiheit und Willkür ist überall leicht zu erkennen, nicht einmal die Entfernung der Säulen voneinander zeigt sich nach der gehörigen Regelmäßigkeit abgemessen. Diese leichte Erkennbarkeit des Unregelmäßigen hätten sie leicht vermeiden können, den Schein der mathematischen Regelmäßigkeit hätten sie hervorrufen können: sie wollten es nicht. Sie blieben mit der Darstellung der einzelnen Bauteile von gleicher Art bis zu einem gewissen Grade der Natur der dinglichen Erscheinung getreu, deren Individuen in jeglicher Gattung nur als ähnliche, niemals als gleiche erkannt werden.

andern Zusammenhange. Ein noch wichtigeres Beispiel, auf das ich ebenfalls an späterer Stelle noch einzugehen habe, bieten die Wörter der Sprache, die ganz und gar ins Denken fallen, Ausdruck einer Konstruktion des Denkens sind und mit den Dingen nichts gemein haben (die akustischen Vorstellungsbilder der Wörter sind, ebenso wie die optischen der geschriebenen Wörter spezifisch ganz verschieden von dem Denken über die Dinge, welches sie ausdrücken, was schon allein daraus erkenntlich wird, daß nicht alle Menschen Eine Sprache reden) und uns doch für unser dingliches Leben so wunderbare Dienste leisten; und ebenso, wiederum der Sprache selbst beizukommen, so wie wir mit der Sprache dem Leben beikommen: die Buchstaben des Alphabets. Die Wörter sind wahrlich auf andere Art zustande gekommen als dadurch, daß man sie aus Buchstaben zusammengesetzt hätte, aber die Buchstaben helfen nun, daß wir uns in all den unzähligen Wörtern wohl zurechtfinden, die Buchstabenschrift bildet eines der wichtigsten Förderungsmittel unsrer Praxis. Ein weiteres noch besseres Beispiel und noch näher der Atomhypothese vergleichbar, ist die Hypothese von den Wurzeln der Wörter, aus denen ganz gewiß unsre Sprache nicht hervorgegangen ist: die Hypothese von den Wortwurzeln ist eine Undenkbarkeit, — die aber Alles, was wir verlangen, denkbar macht und erklärt und also praktisch brauchbar ist.

Indem wir diese fiktiven Konstruktionen des Denkens recht erkannt haben, haben wir nun Alles beisammen, womit die Wissenschaft des praktischen Verstandes operiert. Mit nichts Anderem nämlich operiert sie als mit Dingen und begrifflichem Denken von Dingen und dazu hinzu noch mit fiktiven Konstruktionen, die obwohl sie kein Denken von wirklichen Dingen sind, sich uns dennoch ebenso nützlich erweisen. Selbstverständlich auch bringen sie zu unsrem Denken von Dingen einen neuen Inhalt nicht hinzu. Diese Konstruktionen des Denkens machen auf keine andere Gültigkeit Anspruch als auf die eine, Konstruktionen des Denkens zu sein, die für unser eigentliches Denken der Dinge, zur Erklärung der Tatsachen und des Lebens unsrer Grunderfahrung und zur Praxis darin, nützlich und notwendig sind.

Durch das Gesagte wird klarer der Parallelismus zwischen dem abstrakten Denken und der Grunderfahrung, und wir erkennen, daß abstraktes Denken, um wissenschaftlich anwend-

bar zu werden auf die Grunderfahrung, nicht ausreicht mit unsren eigentlichen Begriffen von Dingen sondern noch jene fiktiven Konstruktionen hinzugebraucht, denen also auch die Atome angehören. Den Atomen unterliegt keine wirkliche Vorstellung, und sie wollen auf das Sorgfältigste vor der Verwechselung mit solchen bewahrt sein. Man bewahrt sie aber nicht davor, hat nicht die Besinnung, daß das Atom allein dem Denken angehört, sondern hält das Atom — nicht davon zu reden, daß die Meisten gar die Atome für die wirklichen Urdinge halten — man hält das Atom für eine Hypothese über die Dinge! Damit befindet man sich im schweren Irrtum, wie ich deutlich genug gezeigt zu haben glaube, und wie Niemand leugnen sollte, der da weiß, was eine Hypothese ist und wie eine Hypothese über die Dinge beschaffen sein müßte. Eine Hypothese über die Dinge müßte zum mindesten die Möglichkeit ihrer Wahrheit zulassen, d. h. dingliche Atome müßten denkmöglich sein, was sie aber auf keine Weise sind, da sie als ein dinglich Ausgedehntes, d. h. also als eine Masse von einer gewissen Dichtigkeit, Gestalt, Größe unmöglich einfach, unveränderlich und unzerstörbar gedacht werden können, denn damit sind sie nicht allein unsrem Erfahrungsgebiete ganz und gar fremd und zuwider, sondern bleiben auch bei der Annahme einer noch so fein gesteigerten Sinnenwahrnehmung immer eine denkunmögliche Voraussetzung. Unsre Männer der Erfahrungswissenschaften dürften sich keine Hypothese gestatten, von der es weder Erfahrung gibt oder geben kann noch Erfahrung auch nur denkbar ist; die Rede von derlei müßte unerhört unter ihnen sein, sie müßten sich über die Atome anders aufgeklärt zeigen. Sie sollten wenigstens von nun an den wahren Charakter der Atome anerkennen und daran festhalten, daß die Atomistik keine Hypothese über die Dinge sondern eine wissenschaftlich berechtigte und notwendige Fiktion, aber doch immer nur eine Fiktion ist und unsinnigem Geschwätz ein Ende machen. Das physikalische Atom und seine Anwendung in der Wissenschaft, womit sie eigentlich ganz allein zu tun haben, bleibt unberührt, ihre sogenannten philosophischen Atome aber sollten sie in das Fabelbuch schreiben, worin schon so Vieles steht, was vordem in den Büchern der ernsten Wissenschaft sich breit gemacht hatte und wohinein noch Vielerlei von der gleichen Art zu schreiben sein wird.

Obendrein noch verwickelt man sich mit den Atomen als einer

Hypothese über die Dinge in einen höchst unglücklichen Streit, wozu die Hälfte des Anlasses wegfällt, sobald man versteht, daß die Atome keine Hypothese über die Dinge sind. Ich meine den Streit der Atomhypothese gegen die Kontinuität der Materie. Darüber, ob die Materie den ganzen „Raum" vollkommen ausfülle oder ob leere Zwischenräume zwischen den einzelnen Stoffteilchen und mithin diskrete Atome anzunehmen seien, darüber ist bekanntlich ein Streit, der schon am Eingange zu den letzten wissenschaftlichen Betrachtungen mit größter Verwirrung sich erhebt, und man steht ratlos, — aber ganz unnötigerweise. Ist denn das wirklich ein Gegensatz: diskrete Atome und kontinuierliche Materie? Ei, das ist ja gar kein Gegensatz, und Beides ist nicht bloß miteinander zu versöhnen, sondern Beides gehört notwendig zusammen.

Bevor ich aber nun dies auseinandersetze, muß ich wiederum zuerst noch dagegen auftreten, daß man von der Kontinuität der Materie als von einer Hypothese über die Dinge redet, um damit auch noch die andre Hälfte des Anlasses zu diesem Streite in Wegfall zu bringen. Nein, die Kontinuität der Materie — das ist so wenig eine Hypothese über die Dinge wie die Atomhypothese eine Hypothese über die Dinge ist. Diese fällt ganz und gar in unser abstraktes Denken hinein als fiktive Konstruktion desselben: jene ganz und gar in unser Denken der wirklichen Vorstellungen oder Dinge. Die kontinuierliche Materie in der Allenthalbenheit fällt zusammen mit unsrem Denken der Dinge, wie dies in dem Abschnitte über Nichts, Raum und Zeit auseinandergesetzt worden ist: wir müssen die Dinge zusammenhängend denken, wir können keinen leeren Raum denken, also auch keine leeren Zwischenräume zwischen den Dingen. Die Zwischenräume zwischen den Dingen, darunter verstehen wir andre Dinge von andrer Intension, worin jene sich bewegen wie wir in der Luft oder wie die Fische im Wasser oder wie wir uns die Himmelskörper im Äther oder wie selbst die strengsten Atomistiker die Atome ebenfalls im Äther sich bewegend denken, — womit sie übrigens selber beweisen, daß es ganz unmöglich ist, mit den diskreten Atomen eine Hypothese von den Dingen aufzustellen, da sie das zusammenhängende Nebeneinander der Dinge selber auf keine Weise aus dem Denken fernzuhalten vermögen. Wir denken die Welt als Kontinuum der Vorstellungen, weil solang wir denken, ein Kontinuum der Gedanken, d. i. ge-

dachter Vorstellungen in uns bewußt ist: jeder Gedanke wird begrenzt durch einen anderen Gedanken und jede Vorstellung oder jedes Ding wird begrenzt durch ein andres Ding. Wir sind eben nicht imstande, etwas Andres zu denken als Dinge, also auch keinen leeren Raum, also auch keine leeren Zwischenräume zwischen den Atomen, also auch keine Atome. Ja, wenn wirklich Atome als Urdinge denkbar wären, dann bedürften wir der leeren Zwischenräume zwischen ihnen, die dann, da wir Atome denken könnten, ebenfalls denkbar sein müßten. Aber wir können eben in Wahrheit keine Atome als dinglich denken, und das Dingliche denken wir immer in der Kontinuität, die deswegen auch nichts weniger als eine Hypothese über die Dinge ist, sondern mit dem Denken der Dinge vollkommen zusammenfällt.

Und nun also sage ich, und das bedeutet den Frieden und das Ende eines Streites, der nur auf Mißverständnis beruht: Die Konstruktion des Denkens von den Atomen, die lediglich dem Denken angehört und gar nichts über die Dinge aussagt, widerspricht nicht den kontinuierlichen Dingen, sondern gehört mit Notwendigkeit dazu zum Denken, so wie das abstrakt wissenschaftliche Denken notwendig ist zur Erklärung der Vorstellungen oder Dinge. Die kontinuierliche Materie, das sind die Dinge: die Atome sind die begriffsähnliche Hilfskonstruktion, die sich unentbehrlich erweist zur wissenschaftlichen Erklärung der Dinge. Wir gebrauchen sie für die Bewegungslehre, welche diese wissenschaftliche Erklärung gibt; das Kontinuum aller dieser für unsre Vorstellung konkreten, zusammenhängenden Dinge wird verständlich durch die begriffliche Bewegung, in welcher wir, um sie verständlich zu machen, das Kontinuum aufgelöst denken müssen in diskrete Atome. So also hängt Atomistik und Kontinuität zusammen und stellt sich Beides als notwendig heraus.

Wer an der Kontinuität festhält und von der Atomistik nichts wissen will, der hält an den Vorstellungen fest und will bei ihnen bleiben und verzichtet damit auf die Hypothese des Denkens zu ihrer wissenschaftlichen Erklärung, aber ein Gegensatz zwischen beidem besteht nicht; nur diejenigen könnten die Atome gegen die Kontinuität ins Treffen führen, die den Atomen eine wirkliche dingliche Existenz zuschreiben und sie mit den Vorstellungen oder Dingen unsrer Grunderfahrung auf eine Stufe stellen, wogegen wohl nichts weiter gesagt zu werden braucht. Wenn nur

Andre, die des richtigen Denkens fähig sind, verstanden haben, daß der Streit der Atomistik gegen die Kontinuität ein ganz müßiger ist und eine vollkommene Verkennung sowohl der Atomhypothese wie auch der kontinuierlichen Materie in sich schließt — und, so viel sich auch die Vertreter der Atomistik einerseits und die Vertreter der Kontinuität andrerseits auf ihre ,,Hypothesen von den Dingen" zugute halten: wir werden nicht dümmer geworden und werden der einfachsten Auffassung von dieser Welt der Einen Dinglichkeit wiederum einen Schritt näher gekommen sein, wenn wir das wahre Sachverhältnis verstehen, demzufolge also die Atomistik eine hypothetisch fiktive Konstruktion des Denkens ist, womit dieses sich zur Erklärung der dinglichen Kontinuität zurückwendet, gegen welche die Atomistik nichts aussagt, da sie ja überhaupt nichts über die Dinge aussagt, vielmehr, mitsamt der ganzen begrifflichen Bewegungslehre, nichts als die formale methodische Handhabe bieten kann und will und soll, um den Dingen beizukommen.

Warum sich die Bewegungslehre auf die Atomistik stützt? Nun, man hat auch versucht, sie, statt auf diese Fiktion des Denkens, unmittelbar auf die Grunderfahrung und auf die Kontinuität zu stützen. Aber die so versuchten, hatten geringen Erfolg. Das Kontinuum erklärt Einiges, Weniges, die Atomistik Alles, d. h. die Bewegungslehre auf Grund der Atomistik erklärt Alles, wie ich zeigen werde, und darum ist die Atomhypothese *die* Hypothese, keine andre kann neben ihr in Betracht gezogen werden. Sie leistet Alles, was wir verlangen müssen, darum halten wir an ihr. Gelänge die Konstruktion der begrifflichen Bewegungslehre noch besser und einfacher auf Grund der Kontinuität, so würden wir keinen Augenblick anstehen, die Hypothese von den diskontinuierlichen Atomen aufzugeben, — aber sie wird schwerlich jemals glücken, sie kann nicht glücken: es könnte auf Grund der Kontinuität der Materie immer nur eine unvollkommene Bewegungslehre für das Nebeneinander und die Veränderung des Nebeneinander zusammengesetzter Dinge fertig gebracht werden, niemals die Bewegungslehre, welche uns auch die Zusammensetzung der Dinge und die in den Zusammensetzungen vorgehenden Veränderungen erklärt. *Der Boden der Grunderfahrung von den Dingen muß mehr verlassen werden, als dies bei der Kontinuität der Fall ist, er muß gänzlich verlassen werden, das*

Denken muß völlig in sich hineingehen und ganz allein aus sich selber schöpfen die Abstraktionen, die ihm die Welt der Dinge verständlich machen.

Der praktische Verstand bringt es nicht zu einer Lehre von den Dingen, sondern nur, auf Grund der Hypothese von Atomen, zu einer dinglichen Bewegungslehre, wobei nach der Qualität der Dinge gar nicht mehr gefragt wird. Trotzdem gilt, was wir vorhin sagten: wir seien im praktischen Verstande durchaus Materialisten, es gelten hier die Dinge durchaus. Trotzdem wir eigentlich nur vom Phoronomismus sprechen dürfen, nicht vom Materialismus, denn wir kennen keine Materie, die Hypothese von den Atomen ist wahrlich keine Materie. Insofern aber unter Materie nicht ein absolut wirkliches dingliches Substrat, sondern unser relatives Ding verstanden wird und wir recht erwägen, daß es im praktischen Verstande lediglich auf unser Denken der Dinge, so wie sie uns nach der Grunderfahrung erscheinen, abgesehen ist und daß auch die Bewegungslehre nur dazu dient, dieses unser Denken der Dinge auf einen festbestimmten Punkt, zum Behufe der wissenschaftlichen Betrachtung und Erklärung, zusammenzuhalten, — insofern ist das Wort Materialismus ganz und gar berechtigt und heißt uns also die Lehre von der Bewegung, die uns die Dinge erklärt und uns, worauf es mit aller Wissenschaft hinauskommt, zur Praxis, zur immer besseren Praxis unsres dinglichen Lebens in dieser unsrer Welt der Dinge verhilft. Und in solchem Sinne bleibt es also dabei, daß uns im praktischen Verstande Dinge und nichts als Dinge gelten und daß wir Materialisten sind.

Solch ein relativer Materialismus gefällt uns wohl, er ist gar gut gegründet und wir werden beweisen, daß wir auf ihm nach aller unnachgiebigen Konsequenz des Denkens stehen, da uns der Materialismus identisch ist mit dem relativen Denken des praktischen Verstandes. Darum gefällt uns dieser relative Materialismus völlig und ganz herrlich. Aber zum absoluten Materialismus sagen wir: Pfui, du gefällst uns nicht, du närrisch-abergläubischer, du verrückter Materialismus ohne Materie!

12. Verhältnis der Grunderfahrung zu den Denkgesetzen.

Wir folgen mit der Bewegungslehre der Abstraktion des Denkens, auch wenn diese die Grunderfahrung nicht gelten läßt und nur immer ihren eignen Inhalt als wahren Inhalt des Denkens anerkennt. Was ist es aber mit dieser Abstraktion, mit ihrem Verhältnis zur Sinnenerfahrung, mit der Art, wie sie diese Erfahrung in ihr Denken aufnimmt, mit dem, was sie von dieser Erfahrung aufnimmt, und was sie aus dem Eignen hinzugibt? Damit ist es eine ebenso überaus merkwürdige wie auch allerhöchstwichtige Sache. Wir reden übrigens hier nicht mehr von dem Abstrakten überhaupt, z. B. nicht von den Gattungsbegriffen, sondern allein von dem wissenschaftlich Abstrakten, das von den Gattungsbegriffen gar wohl auseinanderzuhalten, hauptsächlich von den Abstraktionen der Denkgesetze. Solche Denkgesetze sind z. B. das Gesetz von der Unzerstörbarkeit des Stoffes und das Gesetz von der Erhaltung der Energie.

Es ist um diese Denkgesetze nichts Geringeres als daß sie es erst sind, die von unsrer Erfahrung feststellen, was gültig sein soll und was nicht. Dem ersten einfachen Denken der Erfahrungsbilder wird nicht geglaubt, und doch ist das Erfahrungsresultat der Abstraktion ein ganz andres wie das, welches der Grunderfahrung zum Bewußtsein kommt. In keiner begrifflichen Abstraktion — Abstraktionen nennen wir von nun an durchweg die wissenschaftlichen Denkgesetze — bildet die Erfahrung von den Dingen auf die Weise den Inhalt des Denkens, wie sie dem ersten einfachen Denken der Grunderfahrung sich darstellt. Die Grunderfahrung stellt sich vor dem Forum des abstrakten Denkens heraus als eine verworrene Erfahrung, als bloße Experientia vaga, die erst in der begrifflichen Abstraktion geläutert wird zur wirklichen wissenschaftlichen Erfahrung. Die Abstraktionen der Denkgesetze widersprechen der Grunderfahrung, sie kehren sie um, das Gegenteil von dem, was die Grunderfahrung zeigt, ist die wahrhaft wissenschaftliche Erfahrung. Die Grunderfahrung zeigt, daß Stoffe zerstört werden: das gerade Gegenteil davon lehrt das Denkgesetz von der Unzerstörbarkeit des Stoffes; die Grunderfahrung zeigt, daß Energie verloren geht: das gerade Gegenteil davon lehrt das Denkgesetz von der Erhaltung der Energie. Daß ein Ding oder daß Energie verloren gehe ist Experientia vaga: die wissenschaft-

liche Erfahrung in jenen beiden Denkgesetzen weiß nur von Verwandlung der Dinge und von Verwandlung der Energie. Für jede Klasse von Erfahrungen gibt es eine Abstraktion des Denkgesetzes, die so mit ihnen verfährt, und für die Klasse der allgemeinsten Erfahrung vom Vorhandensein der Dinge und dinglichen Vorgänge gibt es die allgemeinste Abstraktion der Abstraktionen, welche ich nenne:

13. Das Grundgesetz des Denkens.

Dieses Grundgesetz ist das von der Bewegung. Das Grundgesetz, welches an Stelle der Dinge die Bewegung setzt, nimmt keineswegs die Grunderfahrung in der Vielfältigkeit ihrer Vorstellungsbilder als eben so viele Objekte seines Denkens ohne weiteres auf: es nimmt sie zwar allesamt auf, aber nur zu dem Behufe, um nach Feststellung dessen, was wirklich wesentliche Erfahrung ist, all das Mannigfaltige der Erscheinung zurückzuführen auf diese wirklich wesentliche Erfahrung als auf ihre gemeinschaftliche Einheit, aus der dann wiederum alles erscheinende Mannigfaltige abgeleitet und erklärt werden kann. Damit ist dann freilich auch noch Etwas hinzugekommen, was in der Grunderfahrung nicht mit vorkommt: die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, welche das Gesetz für seine Aussage theoretisch und praktisch in Anspruch nimmt. Das stammt aus dem abstrakten Denken her, welches, wie wir sehen, als etwas durchaus Selbständiges der Grunderfahrung gegenübersteht: keineswegs sind, worauf auch schon oben bei der Besprechung der Begriffe zur Genüge hingedeutet ward, trotz dem etymologischen Ursprunge des Namens Abstraktion, die Abstraktionen der Denkgesetze aus der Grunderfahrung abstrahiert, — ihre Selbständigkeit läßt sich nicht besser dartun als indem man darauf hinweist, daß die Erfahrung im abstrakten Denken einen Gegensatz zur Grunderfahrung in sich aufgenommen hat.

Wir wollen die Grunderfahrung und das Grundgesetz einander gegenüberstellen. Die Grunderfahrung zeigt uns Dinge als seiende Dinge, d. h. als unverändert bleibende oder doch kürzere oder längere Zeit unverändert im Sein beharrende Dinge, und zwar Dinge, die allesamt untereinander verschieden erscheinen, und ferner Bewegung von Dingen und Veränderung von Dingen

und Verwandlung von Dingen. Das Grundgesetz sagt dazu: All dies ist wüste Erfahrung der Sinne, all dies Verschiedene der Sinnenerfahrung stellt sich nach seinem Wesen und seiner Wahrheit heraus als Eines, welches allein wirkliche Erfahrung ist. Wirkliche Erfahrung ist allein die Bewegung, — durch diese kommt alles zustande, was der Grunderfahrung so Verschiedenartiges erscheint. Diese Grunderfahrung durch die Sinne muß vor der wissenschaftlichen Erfahrung im Grundgesetze aufgegeben werden. Was dieser vagen Grunderfahrung erscheint, ist falsch: was ihr unveränderliches, was ihr auch nur ein einziges Zeitmoment im Sein beharrendes Ding erscheint, auch alle die unendliche Verschiedenheit der erscheinenden Dinge, auch alle Veränderung, auch alle Verwandlung — dieses Alles ist faktisch nur, weil Bewegung faktisch ist, dieses alles ist in Wahrheit Bewegung, die Bewegung macht das einheitliche Wesen aller Erscheinungen aus.

Selbstverständlich bleibt deswegen für die Grunderfahrung faktisch, was für sie faktisch ist, und das heißt: es bleibt für unser Leben faktisch. Es bleiben für die Grunderfahrung alle die verschiedenen anschaulichen Vorstellungsbilder als eben so viele gültige Elementarien bestehen, und die Praxis des gewöhnlichen begrifflichen Denkens, welches mit den Gattungsbegriffen operiert, ist und bleibt, was sie ist: das Verbinden und In-Beziehung-Setzen aller dieser verschiedenen Elementarien, die in den Gattungsbegriffen nach ihrem verhältnismäßig Wesentlichen untereinander geschieden und geordnet erscheinen. Das gewöhnliche begriffliche Denken hat nichts mit der Zurückführung auf das letzte Einheitselement zu tun, es hält sich an den Erfahrungszustand der Grunderfahrung (daher die Gattungsbegriffe vollständig mit in die Grunderfahrung hineingehören, insofern sie nämlich nur mit dieser zu tun haben, mit Vorstellungsbildern so wie sie der Grunderfahrung durch die Sinne erscheinen) und berichtigt werden nur diejenigen Sinnentäuschungen, die sich innerhalb dieses Erfahrungszustandes als Sinnentäuschungen erweisen lassen, wie z. B. der im Wasser gebrochen erscheinende Stab. Aber die Abstraktionen der Denkgesetze sind noch etwas ganz Andres als die Gattungsbegriffe. In der Abstraktion von dem Grundgesetze wird die ganze Grunderfahrung zum Truge heruntergesetzt, Alles was sie aussagt von Dingen und dinglichen Vorgängen wird hier ganz in dem gleichen Maße als Sinnentäuschung, als Sinnenbetrug erkannt wie jene Erschei-

nung des Stabes im Wasser, die ganze, allen Menschen auf dem gewöhnlichen Standpunkte der Grunderfahrung eigene und notwendige Vorstellungsweise wird aufgehoben. Die Gattungsbegriffe sind die Auflösung des chaotisch dinglichen Zusammenhanges der Grunderfahrung und das gruppenweise Ins-Auge-fassen der nach wesentlicher Ähnlichkeit zusammengehörigen Dinge: im Grundgesetz aber wird alles Dingliche überhaupt aufgelöst und als die völlige Unwahrheit verworfen; nur Bewegung ist wahr, also sind Dinge unwahr — denn was sind Dinge anders als die Scheinbarkeit der Nichtbewegung, und kurz und gut, die ganze Grunderfahrung wird auf den Kopf gestellt und erfährt eine seltsame Verwandlung. Und, wir haben es schon berührt, ganz ebenso wie es das allgemeinste Denkgrundgesetz mit der allgemeinsten Grunderfahrung treibt, so treiben es alle Abstraktionen der Denkgesetze mit der zu ihnen gehörigen Erfahrung.

Das ist nun aber eine überaus merkwürdige Sache. Wir können und wir werden daran nicht achtlos vorübergehen, wie diejenigen zu tun pflegen, die so viel von der Erfahrung zu sagen wissen und von nichts als von der Erfahrung, und doch wohl nicht Alles und nicht in Allem das Rechte wissen. Darin, daß nur die Erfahrung gelte, stimmen wir ihnen durchaus bei: der praktische Verstand ist das Denken der Erfahrung, das Denken ist hier nichts an sich selbst, auch das abstrakte Denken nicht. Ganz gewiß nicht. Darin also, daß nur Erfahrung gelten solle, stimme ich durchaus mit Jenen überein: was aber Erfahrung sei, und daß Erfahrung völlig zusammenfalle mit unsrer Grunderfahrung durch Sinneswahrnehmung, darin nicht. Und ich unterstelle ihnen doch nicht etwa eine andre Behauptung als wirklich ihre eigne? Worauf allein sie sich verlassen wollen, ist doch das, was sie sehen, hören usw., die Sinneswahrnehmung, und selbstverständlich die innerhalb ihres Gebietes berichtigte Sinneswahrnehmung? Das ist dasselbe, was ich die Grunderfahrung nenne. Aber nun das Grundgesetz von der Bewegung, dem doch die Wissenschaft folgt? Dieses Grundgesetz hat doch wahrlich Andres zum Inhalte wie die Grunderfahrung, stammt doch wahrlich nicht aus der Grunderfahrung her, ist auch nicht ein Erfahrungsschluß daraus und nicht durch Rechnung gefunden, es widerspricht durchaus der Grunderfahrung, und kann in ihr niemals bewährt werden, stützt sich noch obendrein

auf die ebenfalls nicht erfahrungsmäßige und erfahrungsunmögliche hypothetisch fiktive Konstruktion von den Atomen, liegt also über alles Grunderfahrungsmäßige weit hinaus und zwingt dennoch die ganze Grunderfahrung nach sich und statuiert eine ganz andre Art von Erfahrung. „Wir, auf der Höhe der heutigen Anschauung, folgen der allein sicheren Führung unsrer sinnlichen Wahrnehmungen" — wer nicht so philosophiert, der steht in der Tat nicht auf der Höhe der heutigen Anschauung, auf dieser Höhe wird so philosophiert: aber es wird so nicht sachgemäß philosophiert. Ja, es ist zum Glücke, wie wir ja gerade eben hier betrachten, gar nicht wirklich an dem, daß der Wissenschaft allein die Grunderfahrung gilt, sondern dem Gesetze folgt sie, das aus der Abstraktion des Denkens seine Herkunft hat, und dem verdankt sie ihre Erfolge. Und der Ausdruck Erfahrungswissenschaft wird am Ende genötigt sein, von seinem Stolze herunterzugehen: er ist vielleicht ganz schief und zum mindesten einseitig und in seiner Einseitigkeit irreführend? Wissenschaft ist ganz und gar nur im begrifflichen Denken: Erfahrung — darauf wird das begrifflich wissenschaftliche Denken angewandt, wie das schon oben klargelegt wurde, und insofern mögen wir sagen: Erfahrungswissenschaft, d. h. Wissenschaft für die Erfahrung, aber um Alles nicht Erfahrungswissenschaft in dem Sinne: Wissenschaft aus der Erfahrung der Sinne oder unsrer Grunderfahrung, und weit entfernt scheinen unsre Physiker von der Wahrheit, wenn sie behaupten, ihre Theorien seien aus den Aussagen der Sinnenerfahrung gefolgert.

Wie es mit dem Allen sei, das haben wir in den folgenden Ausführungen zu betrachten, jedenfalls, da es Tatsache ist, daß durch das abstrakte Denken und durch die Abstraktionen der Denkgesetze erst das festgestellt wird, was als wissenschaftliche Erfahrung im Gegensatze zur sinnlichen Wahrnehmung gelten soll, so ist uns auch die Kenntnis dieser Abstraktionen unentbehrlich. Jene, die gar nicht wissen, daß man sich um sie bekümmern muß und die sich so starrköpfig von allem abstrakten Denken abkehren, ahnen nichts von dem Verhältnis der Grunderfahrung zur Abstraktion und haben mithin auch von der Erfahrung nur eine unzulängliche Kenntnis, — sie folgen allerdings selber dem Denken, ohne es zu wissen, aber sie folgen nicht dem Denken allein, sie folgen auch der Grunderfahrung und damit der unwissenschaftlichen Erfahrung. Ich werde zeigen, daß das größte Un-

glück für die Wissenschaft herauskommt durch die Vernachlässigung des abstrakten Denkens, worin allein die wahrhaft wissenschaftliche Erfahrung angetroffen wird, daß daraus die unter den Männern der Wissenschaft sehr häufige Verwechselung der reinen wissenschaftlichen Erfahrung mit der Experientia vaga sich ergibt. Der Mangel an Wissen von den Abstraktionen und die Unklarheit des Denkens über die Erfahrung führt zu unendlichen Schwierigkeiten, die freilich von Jenen, die in solcher Verwirrung denken, gar nicht empfunden wird, — Mangel an Wissen und an Klarheit des Denkens hilft immer am besten über alle Schwierigkeiten hinweg.

Genug hier, um auf den Gegensatz des Grundgesetzes zur Grunderfahrung mit ihrer Anschauung aufmerksam zu machen und darauf, daß wir allein dem Denken trauen. Wir trauen nicht der Anschauung, die uns glauben machen will, der Mond sei ein Käse und die es uns wahrlich nicht gelehrt hat, daß sich aus der Sonne dreimalhundertundvierundzwanzigtausend solcher Klümpchen von der Größe unsrer Erde machen ließen und daß unsre Erde eine Kugel sei, die ohne auf Andrem zu ruhen oder von ihm gehalten zu werden, frei schwebe und nicht allein dies, sondern in rastloser Tätigkeit, sich dabei ebenfalls rastlos um die eigne Achse drehend, dahinjage durch die Welt. Wir trauen auch nicht einmal der berichtigten Anschauung: wir trauen dem Denken, dem gar keine Anschauung aus der Grunderfahrung unterliegt, und wenn wir auch darüber die ganze Grunderfahrung auf den Kopf stellen müssen. Wer wissenschaftlich denken will, muß rücksichtslos gegen den Eigensinn unsrer Anschauungen verfahren, und ganz und gar allein der Führung des abstrakten Denkens folgen. So tut die Wissenschaft — obwohl ihre Vertreter dies heute mit Worten bestreiten — dem Grundgesetze der Bewegung zufolge, über dessen Ungeheuerlichkeit, vom Standorte unsrer Grunderfahrung, sich doch niemand keinen Augenblick täusche:

Im Grundgesetze werden die Dinge nicht wie in der Grunderfahrung als eigentliche Dinge, nicht als seiende Dinge gedacht, sondern als fließende, als werdende, als unaufhörlich bewegte. Was das Grundgesetz mit seiner Aussage tut, läßt sich für den ersten, ganz allgemeinen Ausdruck dahin zusammenfassen (die eigentliche Formulierung folgt später): daß es die scheinbare Verschiedenheit, das scheinbare Zweierlei von Ding und dinglichem Vorgange aufhebt, indem es Beides als identisch lehrt und daß

es alsdann alle dinglichen Vorgänge und mithin alles Dingliche als Bewegung erweist. Das Grundgesetz sagt aus: Ding und dinglicher Vorgang sind Eines, das dingliche Sein ist ein tätiges Sein, die Wirklichkeit ist ein Wirken, und das heißt nichts Andres als die Dinge sind bewegt, das Wirken oder die Bewegung ist hinreichend: aus ihr alles Wirkliche, sowohl die Veränderung wie auch die Verschiedenheit der Dinge mit Präzision und Evidenz zu erklären; denn das wirklich Wirkliche ist eben allein das Wirken oder die Bewegung. Wird tatsächlich die Bewegung als dieses wirklich Wirkliche erkannt, so ist damit alles scheinbar Wirkliche der Verschiedenheit und der Veränderung erklärt, sobald von all diesem in bestimmter und deutlicher Weise die Zurückführung auf Bewegung gelingt; so ist in Wahrheit das Grundgesetz gefunden, welches für alle Verschiedenheit und alle Veränderung in der Welt der Dinge als Gesetz ausspricht, daß und auf welche Art all die unendliche Verschiedenheit und Veränderung durch Bewegung zustande kommt. Gelingt dies, so erscheint damit völlig gerechtfertigt, daß das Grundgesetz keinen Einspruch duldet von seiten der Grunderfahrung. Läßt sich der Bewegungsgedanke in einen solchen Reichtum von Folgerungen entwickeln, der zur Erklärung aller Erscheinungen der Grunderfahrung hinreicht, aller ihrer Verschiedenheit, ihrer Veränderungen und des einheitlichen Zusammenhanges in aller Veränderung und Verschiedenheit, und wird solcherart das Grundgesetz der Bewegung zu dem Lichte, welches durch alle die verschiedenen Vorstellungen hindurchscheint und sie allesamt nach ihrer wesentlichen Einheit und Wahrheit erkennen läßt, so ist der Einspruch der Grunderfahrung unmöglich geworden, ihre Vorstellungen sind aufgehoben, sie sind erklärt, das Viele der Grunderfahrung ist durch das Eine des Denkens nach seiner Wesensbeschaffenheit erklärt. Das ganz Ungeheuerliche aber, daß die Dinge nicht als Dinge erklärt sind, vielmehr diese und mithin die ganze Grunderfahrung als Realität verlassen werden muß, daß die Annahme der Grunderfahrung von Dingen oder Nichtbewegung vor dem Grundgesetze von der Bewegung gänzlich aufgegeben wird, daß uns das Grundgesetz eine ganz andre Welt der Erfahrung zeigt, wie die fünf Weltteile sind, die unsre Sinne uns zeigen, und wie die Zusammensetzung dieser fünf Weltteile zu unsrer Welt sich uns darbietet, — das bleibt nach seiner Ungeheuerlichkeit für die Grunderfahrung bestehen und bleibt

ihr um so ungeheuerlicher, als wir die Dinge, die wir also schon auf diesem Standpunkte des Denkens in ihrer Relativität erkennen müssen, als durchaus real l e b e n , da ja unser Leben ein Dingsein unter den Dingen und durch die Dinge, d. h. ein Leben in der Grunderfahrung ist. — — —

Aber wir bekümmern uns darum wenig, sind vielmehr freudig darüber, weil sich zeigt, welch eine ungemeine praktische Förderung gerade die relative Wirklichkeit unsres Lebens durch diese Einsicht erfährt, womit wir auch zugleich so hoch hinaufgegangen sind in das Denken, wie nur das Denken in seiner Relativität, als unser Denken der Dinge, vermag, — so hoch, daß ihm der wunderbarste und ganz und gar einheitliche Aufschluß erteilt wird über Alles, was von ihm in dieser seiner Relativität gedacht wird, und dieses Denken dabei auch in sich selber als relativ und negativ sich darstellt und den Platz frei läßt für das Denken der absoluten Wirklichkeit, auf die es hinüberweist.

Die Grunderfahrung fängt es ganz dumm an, so dumm wie möglich: bei ihren Dingen der Sinneserfahrung, als könnte es von denen eine Wissenschaft geben, als wären ihre qualitativen Dinge etwas Wirkliches. Die Grunderfahrung fragt nach den Bestimmungen über das Wesen der Dinge. Das Denken antwortet gar nicht auf diese Frage: es erteilt eine Antwort auf ganz andere Fragen, auch ohne darnach gefragt zu sein, es leitet uns hin, mit der Auflösung des Qualitativen unsrer Sinnenerfahrung in das Quantitative der Bewegung, auf den wesentlichen Kern unsres relativen Denkens und zuletzt auf die absolute Wahrheit, und wir gleichen jenem Saul, dem Sohne des Kis, der ausging, die Eselinnen seines Vaters zu suchen und siehe! er fand ein Königreich. Die Grunderfahrung fragt töricht, was keine Frage ist, aber das Denken antwortet weisheitsvoll; und es ist gar schön, daß zuletzt auch die Narren Gewinn haben von dem Segen des Denkens.

Über das Grundgesetz von der bewegten Dinglichkeit oder der dinglichen Bewegung will ich reden, zusammenfassend, was das ist, was wir damit von den Dingen wissen und den Grund angebend, weswegen wir gar nicht anders können als darauf hinauszukommen, die Welt sei Dinglichkeit in Bewegung ge-

dacht, — ich werde das Grundgesetz als das denknotwendige Prinzip des praktischen Verstandes erweisen.

Wir müssen über das Grundgesetz sehr klar sein, damit wir wahrhaft wissenschaftlich denken und damit wir feststehen können für Alles, was später über Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes ausgeführt werden soll und für alles folgende. Auf nichts Anderem können wir stehen als auf diesem Einen Grundgesetze und auf dem, was daraus sich ergibt für die Bewegungslehre. Das Grundgesetz ist das oberste wissenschaftliche Prinzip, es enthält den abstrakten Grundgedanken aller Wissenschaftlichkeit, und die Bewegungslehre ist die Grundwissenschaft aller Wissenschaften, denn das eigentlich Wissenschaftliche in aller Wissenschaft gehört dem abstrakten Denken an. Alle besondere wissenschaftliche Forschung und Arbeit ist nichts andres als die Durchführung und die empirische Bestätigung und Anwendung der Abstraktion von der dinglichen Bewegung, die Umwandlung dieser Abstraktion in Lebensfürsorge.

Natürlich betrachten wir hier nur das Grundgesetz des Denkens, nicht die Einzelheiten der empirischen Anwendung. Das bleibt Sache der Physiker. Unsre Sache ist der Nachweis von dem Vorhandensein des denknotwendigen Grundgesetzes, durch welches tatsächlich alle Vorstellungen der Grunderfahrung ihre Erklärung finden können und müssen, das heißt über die Art des Erklärens muß in dieser Abstraktion ein für allemal prinzipiell entschieden sein. In allen Erklärungen der empirischen Wissenschaft muß für dieses Grundgesetz die erfahrungsmäßige Bestätigung gefunden werden, und wofür noch keine empirisch wissenschaftliche Erklärung feststeht, muß doch schon dies feststehen, daß sie auf keinen Fall anders als durch Zurückführung auf dieses Grundgesetz gefunden werden kann. Unbeschadet der Unvollkommenheiten und Lücken, die in der empirischen Anwendung des Grundgesetzes geblieben sind und immer bleiben werden, muß doch die Vollkommenheit des Denkens erscheinen, und die Wahrheit der letzten Abstraktion des praktischen Verstandes muß sich als die eine und einzige Erklärungsmöglichkeit erweisen, Allem und Jeglichem aus dem praktischen Verstande beizukommen, und es gibt keinerlei Willkür mehr in der Annahme einer andern Erklärungsweise.

Ich kann aber über dieses Alles reden, weil dieses Alles feststeht; wir brauchen es nur recht ins Auge zu fassen. Die Ab-

straktion des Grundgesetzes steht fest und die Grundwissenschaft der Bewegungslehre steht fest, d. h. Alles was im eigentlichen Sinne Wissenschaft genannt werden kann, ist in ihrer ganzen Vollkommenheit vorhanden, bedarf auch keiner weiteren Vervollkommnung mehr und ist ihrer auch nicht fähig, so wenig wie der menschliche Verstand einer Vervollkommnung fähig ist und sie auch nicht nötig hat, wenn er nur in seiner ganzen Reinheit wahrhaft auf sich selber gestellt wird.

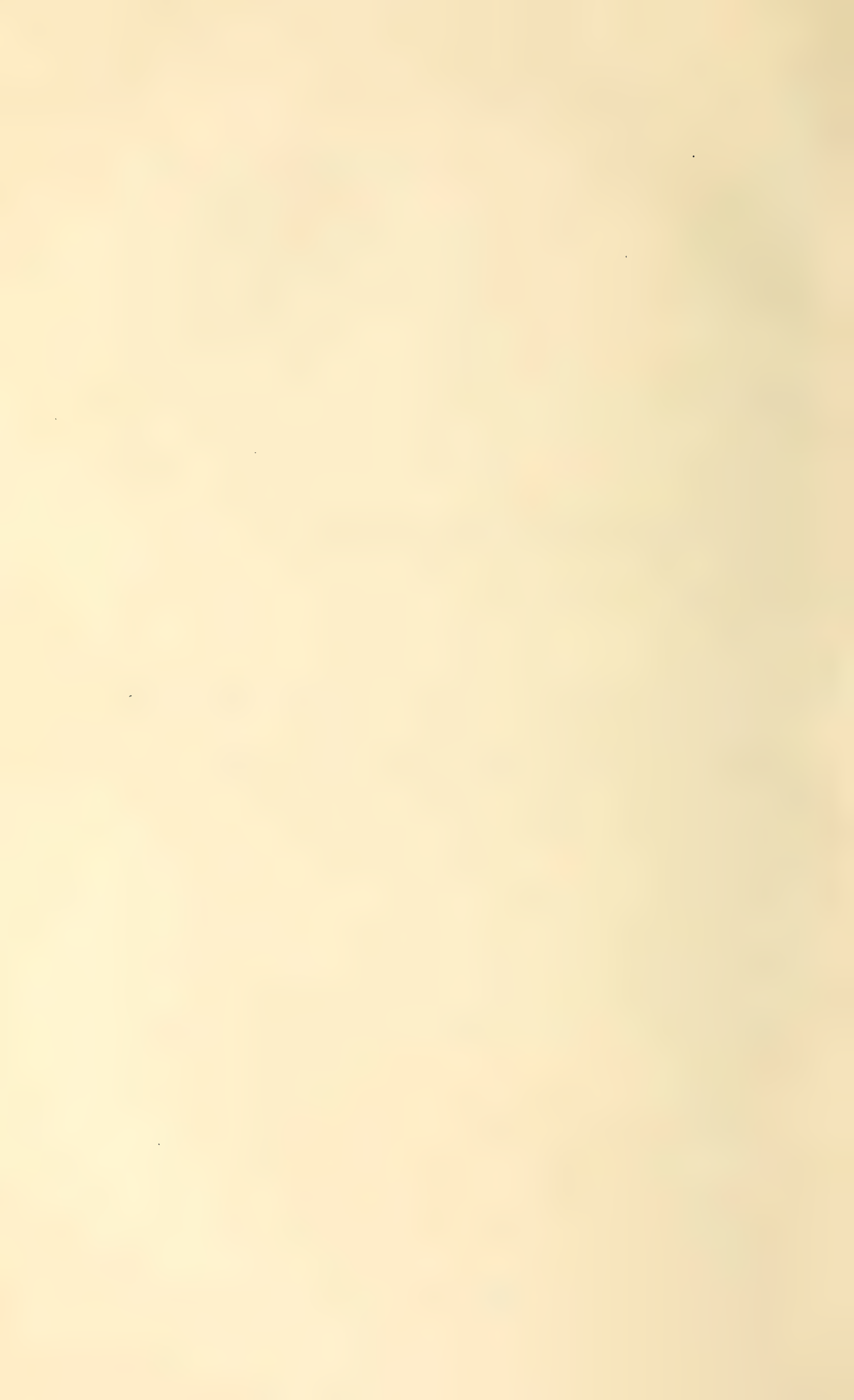
Es gilt, das Vorhandene und Feste zu erkennen und zu ergreifen — in der Wissenschaft des praktischen Verstandes nicht anders wie in allen den übrigen Gedanken. Es wäre ja jammervoll und ganz trostlos um uns Menschen, wenn wir Alle solche denkfaule Narren wären, die sich mit der Entwicklungslehre aufs Warten legen wollten, bis sich aus uns der „Übermensch" entwickelt. Unsre herrlicheren Söhne, die Übermenschen, wären uns Untermenschen kein Trost, so wenig wie es unsrem Vater, dem Affen, ein Trost ist, daß wir die Überaffen-Prachtexemplare sind, und hinter dem Übermenschen kommt der Über-Übermensch, und wie sollten wirs denn auch anstellen zu dauern und zu lauern, bis sich die ganze Entwicklung zum Gotte entwickelt hat? Wir wollen denken, damit wir nicht als Narren leben und sterben und wollen den Trost der Entwicklung denen lassen, die seiner bedürfen, weil sie nicht denken, und die sich mit ihm trösten können, den Kränklingen, die sich damit trösten mögen. Wir wollen denken und leben, wollen von der Vergangenheit, als dankbare Schuldner, Jegliches nützen, was sie uns darbieten kann, uns aber entschlagen aller Faseleien über die Zukunft, von der wir doch nimmer Etwas erbetteln können, — wir wollen denken und leben: denken die Eine von immerher vorhandene und ewig standhaltende Wahrheit und sie leben als freudige, kräftige Gäste des Lebens, von Gegenwart zu Gegenwart.

II

Die Bewegungslehre

und

das Verhältnis der empirischen Wissenschaften zu den Abstraktionen



1.

Die Bewegungslehre.

Und nun wollen wir es also unternehmen, so einfach wie nur angängig, die Grundidee dieser Lehre zu entwickeln, die es uns möglich macht, dem großartigen Gange der Bewegung in der Natur zu folgen, der Einen Bewegung, die Alles durchdringt und in jeglicher Erscheinung ihr Wesen bezeugt und alle die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durchsichtig macht bis auf den Grund, so daß wir die ganze Welt der Dinge aus Einem Prinzip lebendig begreifen und sie ansehen „als eine Blume, die aus Einem Samenkorn ewig hervorgeht".

Ich scheue mich dabei nicht, mit einer Auseinandersetzung zu beginnen, die Manchem — besonders nach den bereits voraufgeschickten schwierigeren Bemerkungen der Prolegomena — allzu leicht, wenn nicht überhaupt ganz unnötig erscheinen dürfte oder gar seicht und trivial. Es ist aber nichts unnötig, was für den Einen oder den Andern zur Klarheit der Gedanken beitragen kann, die zu erreichen man weder das Alte, schon Bekannte, noch das Neue und Unbekanntere vernachlässigen soll. Wir wollen ja nicht das Neue, sondern das Wahre und scheren uns wenig um das Muster der modernen Sophistik, deren ganze vielbewunderte Kunst in der Umkehrung alles Geltenden besteht, einerlei ob es falsch oder richtig ist, und die, statt den Hut auf den Kopf, den Kopf auf den Hut setzen möchte. Wir können auch das sehr Bekannte nicht entbehren: wenn es nur wahr ist, dann muß es an seinem Orte gesagt werden, an dem Orte, wo das Ganze gesagt werden muß. Und hier soll, muß das Ganze über die Bewegung gesagt werden. In dem Zusammenhange des Ganzen gewinnt auch das den Meisten Bekannte erst seine Bedeutung.

Die ganze Bedeutung der Bewegung ist aber sicherlich den Meisten nicht bekannt, ja ist selbst nur den Wenigsten von denjenigen bekannt, denen die Hauptgedanken sehr wohl bekannt sind. Diese Gedanken nehmen gewöhnlich nur eine geringe,

unlebendige Stelle im Denken ein und zeigen sich weit entfernt davon, so entscheidend zu gelten, wie sie ihrer allerhöchsten Bedeutung nach gelten müßten. Wer nicht alle hier in Betracht kommenden Gedanken über die Bewegung gebührend verfolgt und in sich verarbeitet hat, und wer nicht alle diese Gedanken dicht zusammengedrängt wie Einen Gedanken in sich lebendig und immer gegenwärtig weiß, als den Grund und das Tragende aller seiner übrigen Gedanken, und wer nicht durchdrungen ist von der allerdeutlichsten Überzeugung, daß Bewegung das einzige Datum von wirklich wissenschaftlicher Klarheit in unsrem Denken ist, das auch allein eine wissenschaftliche Erklärung herzugeben vermag, daher alle Erscheinungen, sollen sie uns klar und verständlich sein, auf Bewegung, als auf das Eine Urphänomen zurückgeführt werden müssen, — wer nicht in dieses Alles die Einsicht besitzt, der kann nicht sagen, daß er die Bedeutung der Bewegungslehre nach ihrer ganzen Wahrheit erfaßt habe.

Es ist hier um das Ganze der Bewegungslehre zu tun, und deswegen also scheue ich mich nicht, auch von dem Allerbekanntesten und Einfachsten zu reden, weil das Ganze der Darstellung auch dies und dies zuerst fordert, und wir wollen dieses Bekannteste zum Punkte des Auslaufs nehmen. Wir wollen uns zunächst in ganz elementarer Weise darüber verständigen und in lebendige Anschauung hervorrufen, was die Lehre von der Bewegung i s t, daß sie eben alle Erscheinungen und alle Veränderung in der Welt der Dinge aus der Bewegung, d. h. aus der Veränderung des Nebeneinander der kleinsten, einfachen, uns nicht wahrnehmbaren Urdinge erklärt, daß daraus auch diejenigen Veränderungen erklärt werden, die uns als Veränderungen zum Bewußtsein kommen, ohne daß wir irgend welche diese Veränderungen hervorrufende Bewegungsvorgänge wahrnehmen konnten. Mit einem Worte: wir wollen uns zunächst die Anschauung, die dem Begriffe von der Welt als der Welt der Bewegung unterliegt, so deutlich wie möglich machen, damit unser Weltbegriff auch wirklich unsre Weltanschauung und damit unsre Weltanschauung auch wirklich anschaulich sei:

Alle Dinge sind veränderlich, d. h. also in Bewegung, und natürlich gehört zu den Dingen z. B. auch unser eigner menschlicher Leib, die Erscheinung unsrer Dinglichkeit (unser Leib ist, mit Fichte zu reden, bereits Nicht-Ich, d. h. er ist, außerhalb des Denkens, für dieses Denken: gedachte dinglich anschauliche Vor-

stellung wie jede andre von andern Dingen), und zu den dinglichen Vorgängen, zur Bewegung, gehört natürlich Alles, was am eignen Leibe vorgeht, sei es nun, daß diese Vorgänge entstehen durch Einwirkung von den übrigen Dingen her oder sei es, daß sie entstehen durch die Wechselwirkung unter denjenigen Dingen, die in diesem oder jenem Augenblicke den eignen Leib zusammensetzen, also durch Zustandsänderungen im eignen Organismus, — der Andrang des Blutes kann auf den sensitiven Nerv die gleiche Wirkung ausüben wie ein Ding aus der „Außenwelt", der Nervus acusticus, der Nervus opticus können von innen her zu einer ähnlichen Affektionswirkung erregt werden wie durch Luft- oder Ätherschwingung von außen, so wie denn überhaupt keine Reizung der Sinnesnerven und Sinnesorgane „von außen" möglich ist, die nicht in gleicher oder doch in sehr ähnlicher Weise auch von „innen" zustande gebracht werden könnte. Außen und Innen ist Beides die Eine Welt der Dinge, der bewegten Dinge.

Zustandsänderung in einem Organismus oder in irgend einem andern Körper ist auch Bewegung. Denn ein Organismus oder irgend ein andrer Körper ist nicht wirklich ein Ganzes als eine ungetrennte und untrennbare Einheit, worin dann allerdings Zustandsänderung ein Wunder wäre. Durch welch ein Sich-in-sich-Herumdrehen könnte, was wirklich als ungetrennte Einheit Eines ist, sich verändern, d. h. ein Andres werden? Sondern was wir Körper, Ding heißen, ist immer ein Dinggemisch. Spinoza: „Wenn einige Dinge gleicher oder verschiedener Größe von andern so zusammengedrängt werden, daß sie aneinanderliegen oder daß, wenn sie sich mit gleicher oder verschiedener Schnelligkeit bewegen, sie einander ihre Bewegungen in irgend einer bestimmten Weise mitteilen, so sagen wir, daß alle diese Dinge miteinander vereinigt sind oder daß alle miteinander Ein Ding oder Ein Individuum bilden, welches sich von den übrigen durch diese Einheit der Dinge unterscheidet." Was wir ein Ding heißen, ist immer ein Dinggemisch, worin die einzelnen Dinge oder Dingteilchen sich untereinander bewegen oder kausieren. Es bewegen sich untereinander die einzelnen, mit den Sinnen nicht wahrnehmbaren kleinen Dinge, aus denen wir die Dingaggregate und Dingsysteme zusammengesetzt denken: die sogenannten M o l e k ü l e (oder Dynamiden), jene gedachten kleinsten Bestandteile eines bestimmten Dinges, die immer noch

die Eigenschaften dieses bestimmten Dinges besitzen, wie z. B. ein Molekül Wasser immer noch Wasser wäre, und die Atome, jene gedachten, allerkleinsten elementaren Teilchen, welche die Bestandteile des Moleküls sind, wie z. B. ein Molekül Wasser aus zwei Atomen Wasserstoff und einem Atom Sauerstoff zusammengesetzt ist, — das Molekül ist eine Verbindung von Atomen, welche die Konstitution der kleinsten Menge eines bestimmten Stoffes ergibt. Solch einen Bewegungsprozeß nennen wir Zustandsänderung, der als molekülare oder atomistische Bewegung vor sich geht in einem solchen Dinggemisch, in einem Dingaggregate oder Dingsysteme, welches wir einen Körper, ein besonderes konkretes Ding, ein Concretum nennen.

Weit besser als die Bezeichnung „Ding“ ist dieses Wort „Concretum“. Unsre Dinge sind in Wirklichkeit Concreta, d. h. zusammengewachsen aus einzelnen Dingen, die aber allesamt untereinander immerwährend im Hader liegen und auseinanderstreben zu neuem Zusammenwachsen mit andren Dingen, so daß kein Zusammengewachsenes, kein Concretum in keinem Augenblicke ein solches ist, sondern in einem jeden Augenblicke ein Zusammenwachsen und ein Auseinanderreißen zugleich. Noch richtiger also wäre es, statt Concretum zu sagen Concrescens, und ganz und gar würde man die Wahrheit treffen mit der Bezeichnung Concrescens et se dissolvens. Das gilt von allen Körpern, sowohl von denen die wir unlebendig nennen wie auch von den lebendigen Leibern, die sich von jenen hauptsächlich dadurch unterscheiden, daß sie von komplizierter Zusammensetzung sind, — Spinoza: „Der menschliche Körper ist aus vielen Individuen (verschiedener Natur) zusammengesetzt, von denen jedes sehr zusammengesetzt ist“ — und daß in ihnen die Dinge in einer ganz bestimmten Form zusammengehalten, bei den Tieren auch noch mit bewußter Selbsttätigkeit, durch die Nahrungsaufnahme, innerhalb dieser Form bewegt und mitsamt dieser Form, ebenfalls selbsttätig, vom Orte bewegt werden. In einem jeden geht die Bewegung der Dinge untereinander, welche das Wesen der ganzen Welt ausmacht, ungestört voran und leidet keinen Augenblick Unterbrechung. Will man einen anschaulichen, wenn auch etwas groben Vergleich für die Vorgänge in den tierischen Leibern, worin unausgesetzt sich erneuernde und in die leergewordenen Stellen einrückende Dinge sich untereinander bewegen in einem selbst Bewegten, so denke man an einen Omni-

bus und die während der Fahrt ein- und aussteigenden Gäste. Oder noch besser passend erscheint der Vergleich mit einem Springbrunnen, den wir als eine bestehende Gestalt vor Augen haben und von dem wir doch auch zugleich wissen, daß er in ewiger Veränderung seiner Teilchen und damit auch in ewiger Erneuerung seiner Form sich erhält.

Daß unser Leben in unendlich mannigfaltiger und unaufhörlicher Bewegung besteht, ist bekannt genug: sein Entstehen und sein Bestehen in all seinen verschiedenen Gebilden ist Verwandlung durch Bewegung der Zellen, durch Aneinanderreihung, Kreisen und Bewegung aller Art; es besteht durch den Stoffwechsel in den Bewegungen der Aufnahme, Verarbeitung, Ausscheidung der Stoffe, ihren Absonderungen auf dem Wege durch die äußeren Hautgebilde und durch die Nahrungs-, Atmungs- und Geschlechtsorgane; in den Bewegungen des Mundes, den Schluckbewegungen, den Bewegungen des Magens und Darmkanals, in Blutbewegung und Atembewegung, in Bewegungen der Sinnesorgane, in Hirn-, Nerven-, Muskel-, Skeletbewegungen, in Bewegungen der Stimmorgane, — Bewegung der Wärme wird entwickelt und durch diese: mechanische Bewegung hervorgerufen; und auf mechanische Bewegung muß endlich Alles in allem Lebendigen zurückgeführt werden. Alle wahren Denker haben von jeher das Leben als ein mechanisches Problem betrachtet, und seit Lavoisier hat auch die allgemeine Wissenschaft nicht aufgehört mit dem Versuche, das Leben so zu erklären und den Lebensvorgang auf die einfachsten physikalisch-chemischen Vorgänge zurückzubringen.

Wie weit das geglückt oder mißglückt ist, das entscheidet nicht über die Wahrheit der Abstraktion, die wahr bleibt, auch wenn der empirische Nachweis niemals gelingen sollte. Ich habe schon davon gesprochen, daß die Ungewißheit über das erfahrungsmäßig Besondere keine Widerlegung sei des allgemeinen abstrakten Gedankens in seiner Sicherheit und Tragweite: die empirische Bestätigung bildet keine Lebensfrage für die Abstraktion, umgekehrt, für die empirische Wissenschaft sind die Abstraktionen die Lebensfrage. Wir werden es noch überzeugend dartun, daß die Abstraktionen tatsächlich der Lebensborn der Wissenschaften sind, daß alle unsre wissenschaftlichen Wahrheiten lediglich im abstrakten Denken bestehen und aus ihnen hergeflossen sind: hingen sie von der Empirie ab,

so hätten wir es noch nicht zu einer einzigen Wahrheit gebracht. Und wo die empirische Wissenschaft über das Einzelne gar keine Auskunft gibt, da gibt doch das abstrakte Denken die durchaus befriedigende Auskunft, und der denkende Kopf wartet niemals, in keinem Falle, auf die empirische Bestätigung der Wahrheiten des Denkens, die für den Denker feststehen und deren Widerlegung für ihn undenkbar ist, — sonst wäre er kein Denker.

Das gilt, wie von allen Wahrheiten des Denkens, so auch von der Wahrheit der Wahrheiten im relativen Denken des praktischen Verstandes, von dem Grundgesetze der Bewegung. An der Wahrheit unsres Grundgesetzes von der Bewegung können wir nicht zweifeln, es ist das Dogma von unverbrüchlicher Denknotwendigkeit, das für die ganze Welt der Dinge ausnahmslos gültig ist, das heißt: das durch alle Erfahrungen bestätigt werden muß, dem keine Erfahrung widerstreiten kann und das durch keine ausbleibende Erfahrung in irgend einem Felde erschüttert wird, und dessen Wahrheit zufolge nun auch das Leben nicht anders als hineingezogen in die allgemeine dingliche Bewegung und selber als ein Teil dieser Bewegung, als Bewegungsverwandlung, zu denken ist; und das Leben und Alles, was das Leben betrifft, wird zur Physik der Lebewesen. Wer daran zweifelt, weil es noch am empirischen Nachweise im Einzelnen fehlt, und nicht los kann von der Annahme einer Sonderstellung der Lebewesen oder gar des Menschen als eines Ausnahmewesens in der Natur, der beweist damit seine Teilnahme an einer rein volksphysiologischen Meinung, die eben deswegen gänzlich unwissenschaftlich ist, weil sie für eine dinglich qualitative Existenz eine Erklärung außerhalb des Mechanismus der Bewegung sucht, nämlich in dem dinglich Qualitativen der Sinnenerfahrung selbst. Und wer überhaupt auch nur nicht ganz und gar sicher steht in der unbedingten Annahme der psychologischen Mechanik, der steht eben nicht sicher in der unbedingten Anerkennung der universalen Wahrheit unsrer Bewegungslehre. Ob wir auch gar nicht wissen, was die chemischen, elektrischen und überhaupt alle die physikalischen Prozesse in unsrem Körper und in specie in unsrem Hirne, dieser uns merkwürdigsten „Frucht am Stengel des Rückenmarkes“ zu schaffen haben z. B. mit dieser Frage, die uns in diesem Augenblicke nach diesem ihrem Miteinanderzuschaffenhaben beschäftigt, — wir halten dennoch

fest daran, daß in allen Dingen ausschließlich nur Bewegungsmechanismus, und daß auch in uns nichts Andres existiert. Übrigens warte man ab, was ich über die Bedeutung des praktischen Verstandes zu entwickeln habe, und man wird vielleicht auf eine neue und auf die einfachste Art begreifen, was es mit der Ungetrenntheit des dinglichen Seins und des Seelischen, d. i. des Fühlens, Wissens und Wollens auf sich habe. Wir wollen die Frage danach beiseite lassen, bis wir sie beantworten können.

Es bedarf keiner weiteren Erinnerung daran, daß auch Zustandsänderungen nichts andres bedeuten als Vorgänge zwischen einzelnen Dingen — Zustandsänderung ist Bewegung, d. h. Veränderung des Nebeneinander der ein Ding zusammensetzenden Teile oder der kleinsten Elementarkörperchen, woraus ein Ding besteht, denn die „Dinge" sind zusammengesetzt aus Dingen, von denen jedes seinem Begriffe nach beweglich und unaufhörlich bewegt ist, also ist jedes Ding auch in beständiger Zustandsveränderung, d. h. in allen seinen Teilen beweglich und bewegt. Und es bedarf auch keiner weiteren Erinnerung daran, daß wir mit unsrer dinglichen Existenz mitsamt ihrer Zustandsänderung immerwährend mitten drin sind in der Einen, scheidewandlosen Bewegung der ganzen Welt, nicht abgeschlossen mit „unsren Dingen" gegen die übrigen. Welche Dinge sind unser? Wir haben keine eignen Dinge, da in unsrer Form, die selbst sich bewegt und wechselt und vergeht, — wir sind mit unsrer Haut in einem unausgesetzten Häutungsprozesse begriffen — als in einem Durchgangsorte immer von neuem neue Dinge gesammelt sind, die wir unaufhörlich in uns aufnehmen (wie z. B. durch das Atmen den Sauerstoff der Luft) und unaufhörlich auch wieder aus uns entlassen, wobei wir freilich auch zugleich mehr sind als ein bloßer Durchgangsort für die auf ihre Art sich bewegenden Dinge, denn wir sind selber Bewegung von eigentümlicher Art. Darin besteht unser Leben: daß die durch uns hindurchgehenden Dinge in uns bewegt werden nach Art der Eigentümlichkeit der unsren Leib zusammensetzenden, ihn beständig erneuernden Bewegungen, in verschieden schneller Erneuerung der verschiedenen Bestandteile unsres Leibes, — so daß aber auf jeden Fall alle Dinge der Welt die unsrigen sind und keines das unsrige ist und wir nur dadurch sind was wir sind, daß wir in keinem Augenblicke dasselbe sind. „Der Leib hört nie auf, unterzugehen", sagt Platon; ganz dasselbe meint Jacob Böhme

mit seinem Ausspruche: alle Leiber der Menschen, Tiere, Pflanzen seien immerwährend halb tot, und Bruno (De triplice min. et mens.) singt:

> Wird nicht, stets im Flusse der Zeit selbst fließend, der Leib dir
> immer verwandelt? Erneut er sich nicht, in stetigem Wechsel
> andere Teile ergreifend und andere wieder verlierend?
> Wähnst du etwa, dir bliebe der Stoff des Leibes derselbe,
> gänzlich oder zum Teil, so wie er noch eben gewesen?
> Wähnst du, des Knaben Blut und Fleisch und Knochen — im Jüngling
> stäken sie noch? Ist dies nicht Alles verändert im Manne?
> Merkst du denn nicht, wie die Glieder im Wechsel des Stoffs sich erneuernd
> frühere Form abwerfen, so wie dies Nägel und Haare
> augenscheinlich beweisen!

Wir sind mit Allem was wir sind dingliche Bewegung: unsre Existenz wird erneuert und erhalten in rastlos geschäftiger Bewegung aller ihrer Teilchen, so wie wir gewachsen und geworden sind durch Bewegungsverwandlung aus dem Embryo, einem Daseinszustande, so verschieden von dem unsrigen wie das Samenkorn verschieden ist von Wurzel, Halm, Stamm und Ästen, Blättern, Blüten, Frucht; wir denken und nehmen wahr durch dingliche Bewegung unsres Hirns und unsrer Sinne. Ohne daß wir mit unsrer Dinglichkeit bewegt und mit dieser bewegten Dinglichkeit in die allgemeine dingliche Bewegung verflochten wären, wäre keine Affektion unsrer Sinnesorgane, wäre kein Fühlen und keine Vorstellung, die wir denken. Daß wir sinnlich empfinden und wahrnehmen, ist durch Bewegung: wir haben Tastempfindung nur durch Bewegung der Tastorgane, wir schmecken nur durch Bewegung der Stoffe auf der Zunge, wir riechen nur durch Bewegung der Luft in den Geruchsorganen, wir hören nur durch die Bewegungsvorgänge in den Ohren, und auch die wichtigste Sinneswahrnehmung, die Gesichtswahrnehmung, die uns unsre im eigentlichen Sinne anschaulichen Vorstellungsbilder liefert, machen wir nur durch Bewegung in den Augen und durch Augenbewegung, durch Bewegung mit den Augen. Alle unsre Sinneswahrnehmungen sind durch dingliche Bewegung und sind nur solange diese währt in den Sinnen, und w a s wir mit unsren Sinnen wahrnehmen, ist dingliche Bewegung, — wenn wir sie auch nicht als solche sinnlich wahrnehmen, so lehrt uns doch die höhere wissenschaftliche Beurteilung sie als solche erkennen: Tag und Nacht und Sommer und Winter durch die Umdrehung unsrer Kugel, und

wir hören Luftbewegung und sehen Lichtbewegung, und Alles und Alles was wir wahrnehmen, stellt sich uns dar als dingliche Bewegung, unaufhörliche Verwandlung. „Alles geht vorüber und verwandelt sich, ehe daß ich es merke", und „Nichts ist beständig als der Wechsel". Ding und dinglicher Vorgang, Erscheinung und Bewegung, Stoff und Kraft sind Eines. Jedes Ding ist an sich selbst schon dinglicher Vorgang, denn es ist in allen seinen Teilen in unaufhörlicher Zustandsveränderung begriffen. Ein Ding geschieht, ein Geschehen ist ein Ding. Ein Ding oder eine Wirklichkeit, so sagt mit glücklichstem Ausdruck unsre Sprache, — eine Wirklichkeit das ist ein Wirken, ein Tun, ein Verrichten (von Wirken kommt Werk, dasselbe Wort wie das griechische ἔργον), ein Bewirken und ein Bewirktwerden.

Jedes Ding ist wirkend und bewirkt, und alle Dinge stehen untereinander in einem wechselseitigen Verhältnis des Wirkens und Bewirktwerdens. Ein Ding ist nur möglich nach Maßgabe als alle Dinge möglich sind und im Zusammenhange stehen. Daß diese Wahrheit so langsam nur und so schwer heraufzukommen vermag in der Allgemeinheit der Menschen, um das begreiflich zu finden, muß man sich die hartnäckige Trägheit des Denkens in der Allgemeinheit nach ihrer ganzen Ungeheuerlichkeit vorstellen: sonst versteht man nicht, daß die vier Tatsachen des Ein- und Ausatmens, des Ein- und Ausschaffens der Nahrung, des Erzeugens und Erzeugtseins und nicht minder unsrer Bewegungen, daß wir nämlich überhaupt unsern Körper und die einzelnen Glieder bewegen und bewegen müssen und andre Dinge bewegen müssen, damit sie den Zwecken der Erhaltung unsres Leibes dienen, — sonst bleibt es uns ein völliges Rätsel, daß nicht die Vereinigung dieser vier Tatsachen, die doch ein Jeder beständig vor sich hat, daß sie nicht auch sogar in den stumpfsten Köpfen die natürliche Überzeugung von unsrem Verflochtensein in die einheitliche Welt der Dinge und das durchgreifend deutlichste Bewußtsein unsrer Zugehörigkeit zur Bewegung des Ganzen, als ein Teil desselben, von immer her bewirkt haben! Ein jegliches Ding ist nur möglich nach Maßgabe als alle Dinge möglich sind und in Wechselwirkung stehen, das heißt: wir können nur Dinge denken, die bewegt sind, und nur Totalität der durch einander bewegten Dinge, keinen leeren Raum, ohne Dinge und unbewegt, worin Dinge sich bewegen

könnten, und keine Dinge in der Isolation und unbewegt. Ich erinnere an die hierfür sehr wichtige Bemerkung von oben (S. 201), daß wir zu jedem Dinge Raum und Zeit hinzudenken müssen, was gar nichts andres bedeute, als die Verbindung und endlich die Totalität der Dinge und ihrer Bewegung oder: daß es unsrem Denken wesentlich ist, sich der Dinge als endlos und der Bewegung alles Dinglichen als unaufhörlich bewußt zu sein.

Die ganze Welt ist Ein Ding, „wie ein Ozean, die geringste Bewegung pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort*)". Die ganze Welt Ein bewegtes Ding, Ein concrescens et se dissolvens. Nichts ruht. Unser Erdball dreht sich um die Sonne, die sich mit ihrem ganzen Systeme wieder in Bewegung befindet**), und so ins Endlose weiter, ohne daß zuletzt irgend etwas Ruhendes vorhanden sein muß, — es dreht sich Alles um den gemeinschaftlichen Schwerpunkt, und in jedem Falle bewegt sich Alles.

Niemals ist Ruhe und nirgendwo. Kein einziges Ding ruht keinen Augenblick. So wenig wie wir behaupten würden, daß wir ruhten und den Ort nicht veränderten, wenn wir in einem fahrenden Wagen oder Schiffe säßen — so wenig ruht jemals irgend ein Ding auf unsrer Erde: weil diese Erde stets bewegt ist. Aber ganz abgesehen davon, daß die nicht selbständige Bewegung immer noch keine absolute Ruhe ist, da immer noch die Bewegung mit dem Dingsysteme bleibt, wozu das in der Gleichgewichtslage befindliche und relativ ruhende Ding gehört, ganz abgesehen davon ist auch die relative Ruhe nur ein Spezialfall der Bewegung, man kann reden von Bewegung im Zustande der Ruhe. Ein Beispiel, woran sich die in der scheinbaren Ruhe fortwirkende Bewegungsarbeit deutlich machen läßt, bietet ein

*) Leibnitz, Ess. de Théod. I, 1 § 9.

**) Mädler („Die Zentralsonne") glaubte den Mittelpunkt, um den sich die Fixsterne unsres Systems herumbewegen sollten wie unsre Planeten um die Sonne, nahe bei Alkyone in der Gruppe der Plejaden gefunden zu haben; die Parallaxe der Alkyone ist = 0,0065″, das Licht dringt von dorther zu uns in 498 Jahren, und unsre Sonne würde zu einem vollen Umlauf um die Alkyone achtzehn Millionen Jahre gebrauchen. Man hat diese Bestimmung als unhaltbar wieder aufgeben müssen, aber selbstverständlich wird nun damit nicht behauptet, daß die Sonne stille stehe. Das zu glauben wäre so richtig, als wenn der Mann im Monde glauben würde, die Erde stehe still.

schwingendes Pendel, das auf seinem höchsten Punkte angelangt, notwendig, bevor es sich wieder in umgekehrter Richtung nach seinem tiefsten Punkte hin in Bewegung setzen kann, ein Moment des Stillstandes durchmachen muß. Das schwingende Pendel zeigt eine beständige Umwandlung von „tätiger" Bewegung in „ruhende" und umgekehrt: die zum Fortwirken fähige Bewegung bleibt im Zustande der Ruhe erhalten, so wie das Leben und sein Bewußtsein im Zustande des Schlafens erhalten bleibt. Schlafen ist nicht Totsein sondern ein Zustand des Lebens, und ganz ebenso sind Ruhe, Kohäsion, Adhäsion Zustände der Bewegung. Man braucht hier auch nicht von „aufgespeicherter" Bewegung zu reden: Ruhe ist durchaus erklärt, wenn wir sie erklären als das für uns erscheinende Gleichgewicht der Bewegungen, wobei keine Resultante einer besonderen und selbständigen Bewegungsform erkennbar wird. So hat schon der Spinozist Cuffeler (Prinzipia pantosophiae 1684) die Ruhe als das Gegeneinanderwirken der Bewegungen definiert, so wie Spinoza selbst die Kohäsion, das zusammengesetzte Ding dadurch erklärt, „daß die es zusammensetzenden Dinge von andren Dingen so zusammengedrängt werden, daß sie aneinanderliegen und sich miteinander bewegen". Spannkraft ist kein mystisches Wort, wenn man darunter versteht den Zustand verschiedener, derartig gegeneinander wirkender Bewegungen, daß sie sich gegenseitig aufheben. Das Pendel bewegt sich so lange, bis die andern Bewegungen: der Erdanziehung, des Luftdruckes, der Reibung, seine selbständige Bewegung anhalten, d. h. für uns unmerkbar werden lassen; alsdann ruht es für unsre Wahrnehmung, und wir denken es bewegt nur noch in dem andern Bewegten, wozu es gehört. Absolute Ruhe eines Dinges wäre aber etwas ganz andres als dieses Bewegtsein des „ruhenden" Dinges in und mit dem andern Bewegten, mit dem Dingsysteme, worin es sich befindet, und als diese relative Ruhe durch die verschiedenen, in ihrer wahrnehmbaren Wirkung sich aufhebenden Bewegungen, als diese Bewegungsspannung, dieses labile Gleichgewicht, das sich in beständiger Störung und Wiederherstellung erhält. Diese für uns nicht mehr wahrnehmbare Bewegung ist immer noch Bewegung, wir erkennen sie mit dem Denken immer noch als Bewegung, obwohl wir sie mit den Sinnen nicht mehr als Bewegung wahrnehmen, so wie wir immer noch die dunklen Lichtstrahlen, die ins Ultrarot und Ultravio-

lett des Spektrums fallen, als Lichtstrahlen uns denken, trotzdem wir sie nach der Organisation unsres Sehnerven nicht mehr perzipieren (die Ameisen sollen, nach A. Forel, ultraviolettes Licht sehen können). Auch das Pendel ruht nicht wirklich, bevor es seine Richtung wechselt: es oszilliert, also es bewegt sich weiter, es ist als ein Ding, d. h. als bewegt, gar keiner Ruhe fähig; wenn ich sagte: Ruhe ist ein Spezialfall der Bewegung, so heißt das: Ruhe ist die Bewegung, die uns nach unsrer Sinnenorganisation nicht als Bewegung merkbar ist. Alles was wir Ruhe nennen, ist die für uns nicht merkbare Bewegung, die Bewegung hört aber nicht auf. Eines „ruhenden“ Körpers Druck auf seine Unterlage ist die Fortsetzung seiner Bewegung und selber eine richtige Bewegungstätigkeit, womit der „ruhende“ Körper zur Bewegungsgeschwindigkeit des bewegten Körpers, zu welchem er gehört, tatsächlich beiträgt: der Druck des ruhenden Körpers schiebt wirklich, da die Bewegung durch die Masse bestimmt wird, er bewegt also wirklich mit in dem bewegten Dinge nach Verhältnis seines Gewichtes und des Gewichtes der Masse, worin er mitbewegt wird, — der Druck und das Gewicht eines Körpers z. B. auf der Sonne wäre neunundzwanzigmal größer als auf der Erde. Und immer auch noch bleibt die unaufhörlich fortgehende Zustandsveränderung in einem jeden zusammengesetzten Dinge, und Alles, was von dem Bewegungsverhältnis der zusammengesetzten Dinge untereinander gilt, das gilt auch von dem die Dinge Zusammensetzenden. Die Bewegung der einzelnen Moleküle eines „in sich festen“ Körpers gegeneinander, tritt hervor in der Kohäsion dieser Moleküle, die nichts andres ist als der Druck, den sie aufeinander ausüben, d. h. ihre Bewegung; daher auch die Kohäsion, wie jede Bewegung, nur durch eine andre Bewegung aufgehoben werden kann. Wir kennen nichts als Bewegung: die festen, durch die Kohäsion in ihrer Gleichgewichtslage zusammengehaltenen Körper denken wir uns bewegt wie die flüssigen und die gas- und luftförmigen Körper, — παντα ῥει, die Welt ist das immer und überall Bewegte.

Der wissenschaftlichen Betrachtung des praktischen Verstandes ist dieses Grundgesetz von den bewegten Dingen das Letzte. Wissenschaftlich denken das heißt: die Welt der Dinge als das Bewegte und, was darin eingeschlossen liegt: die Bewegung als kausalen Zusammenhang verstehen.

Dabei zeigen sich nun verschiedene Grade des wissenschaft-

lichen Verstehens, das um so heller ist, je mehr es sich um anschaulich wahrnehmbare Bewegung der Ortsveränderung handelt, und das immer niedriger und dunkler wird, je mehr die Bewegung der Dinge kompliziert ist und unter so kleinen für uns nicht wahrnehmbaren Dingen vor sich geht (unter den Molekülen und Atomen), daß wir von dieser Bewegung selbst und von ihrer Art nichts wahrnehmen und nur ihr Resultat wahrnehmen: als Zustandsänderung oder als Verwandlung der Dinge. Zustandsveränderung, das heißt: an einem Dinge bei Gleichbleiben seiner wesentlichen Merkmale einen Wechsel seiner Qualitäten gewahren; Verwandlung das heißt gewahren, daß aus dem Sosein von Dingen ein Anderssein von Dingen, nach Stoff und Form ein Anderssein, geworden ist, auch z. B. daß Dinge nach ihrer Vereinigung mit andern Dingen nicht mehr sind was sie gewesen, sondern gänzlich verändert sind oder den Dingen, mit denen sie vereinigt wurden, assimiliert erscheinen. Die am wenigsten zu ergründende Bewegung ist für uns diese, die sich solcherart als Zustandsveränderung und als Verwandlung der Dinge ineinander darstellt, was am meisten der Fall ist bei der Erscheinung des Lebendigen. Von der Beschaffenheit des Lebens und von den Bewegungsvorgängen, durch welche das Leben wird und sich erhält, als von Solchem, wobei es zumeist um Zustandsveränderung und Verwandlung der Dinge ineinander zu tun ist, von dem Wie? dieser Bewegungsvorgänge haben wir die geringste Wissenschaft. Immer sicherer und gediegener dagegen zeigt sich unser Wissen, je mehr sich die Bewegung darstellt als Ortsveränderung, d. h. als Veränderung des Nebeneinander der Dinge, wobei wir die Bewegungsvorgänge selbst gewahren, nämlich deutlich anschauliche Vorstellungsbilder von ihnen haben, während die sich bewegenden Dinge für unsre Beobachtung bleiben wie sie waren und wir uns mit ihrer Zustandsveränderung nicht befassen. Zuhöchst ist dies der Fall in der Astronomie, worin die allergrößte Sicherheit ursachlichen Wissens, d. h. des Wissens von den Bewegungen erlangt worden und Vorherberechnung möglich ist.

Wissen wir nun aber auch im Besonderen nicht viel von dem Wie? der Zustandsveränderung und der Verwandlung der Dinge ineinander, so wissen wir doch prinzipiell, daß es sich dabei um nichts Andres als um Bewegung handeln kann, d. h. um Ortsveränderung. Wir kommen nun gleich noch einmal auf dies Bewegung = Ortsveränderung ausführlicher zurück. Nun erst

recht, nach dem bereits Gesagten, können und wollen wir davon reden und noch deutlicher zeigen, daß und auf welche Art die Zurückführung auf Bewegung eine Erklärung enthält. Nun erst recht, nach dieser ersten ganz elementaren Auseinandersetzung über die Gedanken von der Bewegung, die allerdings bekannt genug sind, da sie im Einzelnen von Mund zu Munde gehen, von denen ich aber mit voller Berechtigung behauptet habe und noch einmal behaupte, daß sie als Ganzes, als der Eine prinzipielle Gedanke von der Bewegung, keineswegs den gebührend entscheidenden Einfluß auf das Ganze des Denkens ausüben.

Diesen Gedanken in seiner Bedeutung tief zu erfassen, und, wie oben verlangt wurde, nach der Zusammengedrängtheit seiner einzelnen konkreten Momente anschaulich lebensvoll zu denken, das muß nun jeder Denkende für sich besorgen. Man muß es in der Tat einmal versuchen, sich das Grenzenlose des Bewegtseins aller Dinge in andern Dingen und dieser wiederum in andern Dingen und so fort ins Unendliche, und ebenso auch das Grenzenlose des Bewegtseins aller Dinge in sich selbst möglichst anschaulich vorzustellen, worin man nicht allzuweit kommen kann, ohne bei dem Einen wie bei dem Andern schwindlig zu werden, — man muß dennoch versuchen, so gut es angeht, sich Beides recht vorzustellen, damit man die Wahrheit dieses Gedankens in seiner vollkommenen, unsre ganze Grunderfahrung revolutionierenden und umstoßenden Macht sich gegenständlich heranbringe. Mißtrauen gegen die Grunderfahrung ist das Erste der wissenschaftlichen Einsicht, und hier nun werden wir genötigt, uns von allen den Normen der Anschauung, die wir nach der Grunderfahrung für wahr halten, völlig loszureißen. Unsre Anschauung ist, daß wir ruhen oder uns nur so viel bewegen als wir selber gewahren, aber in Wahrheit sind wir immer bewegt in einer Kompliziertheit des Bewegtwerdens und mit einer Rapidität von Ungeheuerlichkeit, die wir mit keiner Phantasie durchreichen. Versuchten wir auch nur Weniges davon in Betracht zu nehmen, nur die Bewegung unsrer Erde — „und Fels und Meer wird fortgerissen in ewig schnellem Sphärenlauf“ — nur die Bewegung unsrer, dabei um sich selbst bewegten Kugel um die Sonne, derzufolge wir nach einem halben Jahre vierzig Millionen deutsche Meilen (die Länge des Durchmessers unsrer Erdbahn) von der Stelle entfernt sein werden, auf der wir uns

in diesem Augenblicke, diesen Satz lesend, befinden (wir befinden uns ja in jedem Augenblicke anderswo) und wohin wir den Weg auf unsrer ausgelängten Kreisbahn zurücklegen mit einer Geschwindigkeit so groß (vier Meilen in jeder Sekunde), daß wir diesen Teil dieses Satzes bereits meilenweit entfernt von der Stelle lesen, auf der wir seinen Anfang gelesen haben und, da er lang genug ist, noch viele Meilen hinrollen werden, derweil wir ihn weiter und bis zu Ende lesen, immerwährend dabei zugleich auch noch die Umwälzung unsrer Erdkugel um sich selbst mitmachend; und nehmen wir weiter noch hinzu, daß wir, die immerwährend wie an einem Bande von zwanzig Millionen Meilen Länge um die Sonne Geschwungenen, zusammen mit der Sonne herumgeschwenkt werden wie an einem andern Schwungbande, dessen Länge nach achtzehn Millionen Jahren Sonnenbahn zu berechnen wäre: wollten wir auch nur dies bedenken, in welch einem wilden Fliegen wir unaufhörlich uns befänden, wenn gar nichts andres wäre als dies Zugleich der Drehung unsrer Erde um sich selbst und ihrer Drehung um die Sonne, und mit dieser, bei beständiger Selbstumdrehung, die fernere Umdrehung um jenen Zentralkörper der Sonne, der auch nicht festgenagelt ruht, sondern wiederum selber sich dreht — es wird uns schon ganz verdreht im Kopfe vor diesen wenigen Drehungen (wenn aber nicht, so nur deswegen nicht, weil sie in Wahrheit unsre wirklich deutliche Vorstellungskraft weit überschreiten), und was sind sie gegen die Verwickeltheit und Schnelligkeit der Bewegungen, womit wir tatsächlich in dem Welthaufen, dem wir angehören, dahingerissen werden und in die Unendlichkeit dahinstürzen, ohne jemals wieder an den gleichen Ort zurückzukommen*)! Und nun die Bewegung der Dinge, die unsre Erde

*) Ich spreche hier nur annahmeweise von einem Zentralsterne für die Sonne, ohne damit der Existenz eines solchen eine größere Wahrscheinlichkeit beimessen zu wollen. Es ist nicht nötig anzunehmen, daß sich unsre Sonne um einen andern Sternkörper herumbewege: es ist nur nötig anzunehmen, daß sie sich bewege. Doch kann diese Bewegung eine ganz andere als die kreisförmige sein. Es liegt gar kein zwingender Anlaß zu dem Schlusse vor, alle Sternbälle müßten sich um andre Sternbälle bewegen, die Fixsterne mit ihrem Systeme der um sie sich drehenden Sterne wiederum um einen andern Stern und so endlos weiter: im Gegenteil erscheint dieser Schluß, den wir doch nur aus der Umdrehung des Mondes um die Erde und dieser unsrer Erde wiederum um unsre Sonne ziehen, völlig ungerechtfertigt und lediglich von der Enge unsrer sinnen-

zusammensetzen, die Bewegung der Dinge in uns selber: Alles untereinander ein unaufhörlicher Tanz und Sturm der Dinge — alle Gebilde in beständiger Strömung und Wirbelströmung, Umbildung, Auflösung, Zerstörung, Neugestaltung, Abnutzung, Anpassung. Die Verwickeltheit und die Rapidität dieser Bewegungen übersteigt ganz ebenso wie dorten bei der Bewegung unsrer Erdkugel nicht minder unsre Kenntnis wie unsre allerkühnste Phantasie, die hier allen ihren Ruhm einbüßt und dennoch immer neu ihre Kraft zu überfliegen unwiderstehlich aufgeregt wird, durch die nie erschöpfte Feuerkraft des Alles bis ans letzte Ende hindurchbekommenden abstrakten Denkens immer von neuem bezwungen. Schon das Wenige, was wir vom Stoffwechsel wissen und von der Schnelligkeit, womit die Stoffe

---

mäßigen Wahrnehmung eingegeben. Der gedachten Endlosigkeit dieses sich Drehens der Gestirne um immer wieder sich drehende Gestirne nach oben hin widerspricht allein schon die Erfahrung nach unten hin, die uns ein sich Drehendes zeigt, um das nicht wieder Anderes sich dreht: den Mond. Mit dem Monde hat das Umdrehtwerden nach unten hin sein Ende erreicht, und so wird es denn auch wohl nach oben hin sein Ende haben. Überdies widerspricht auch diese Annahme von sich endlos und grenzenlos umeinander drehenden Gestirnen der Mannigfaltigkeit der Bewegungen und der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Daß sich alle Gestirne bewegen, das ist gewiß, daß sie sich aber alle in Kreisen bewegen, das ist nicht gewiß, vielmehr ist anzunehmen, daß, für so viele auch die Kreisbewegung gelten mag, sie doch nicht für alle gilt, und daß auch die im Kreise sich bewegenden und Systeme bildenden Gestirne noch andere Bewegungen vollführen, infolge von außerhalb unsrer Sphäre der Sterne liegenden dinglichen Erscheinungen, die ganz anders geartet sind wie unsre Sternkugeln, für uns allerdings nicht vorstellbar, aber, nach der unverwerflichen Wahrheit der Phantasie des Denkens, zu unsren Sternen, zu all dem Gewimmel der Sterne aller Milchstraßen sich verhaltend so unendlich vielfach und unendlichfach verschieden wie sich die übrigen Dinge der uns wahrnehmbaren Welt verhalten zu den Blutkörperchen, die in uns kreisen, — dingliche Gebilde des Äthers, die ganz anders sind wie unsre Sterne und ganz anderen Gesetzen der Bewegung folgen und von denen die Bewegung unsrer Sternenhaufen, in der endlosen Verkettung der Einen Wirklichkeit, abhängig ist. Sowohl die Arten der Bewegung wie auch die Arten der sich bewegenden Erscheinungen sind grenzenlos anzunehmen, und die Astronomie ist lange, lange, lange nicht eine Lehre von allen Körpern der Welt. Sie erstreckt sich nur auf unsre Sterne, die unsre nächste Umgebung bilden, und zeigt uns bis jetzt von Bewegungen mit Sicherheit nur die Bewegungen der zu unsrem Sonnensysteme gehörigen uns bis jetzt bekannten Sterne mit Ausnahme der Bewegung, die unsrer Sonne selber zukommt.

aus uns entweichen und wieder erneuert und ersetzt werden, ist uns höchst erstaunlich, — schneller bekanntlich vollzieht sich der Stoffwechsel am Lebendigen als an der Leiche. Aber auch am Toten und an allen den übrigen Dingen und überall beständig Stoffwechsel, — man spricht sehr zu Unrecht immer nur bei den lebenden Wesen vom Stoffwechsel. Darin offenbart sich ärgste Unwissenheit und Beschränktheit oder doch zum wenigsten eine nicht zu duldende Lüderlichkeit des Sprechens. Das „Steinreich" ist in unaufhörlicher Bewegung durch Wegflutung, Verbrennung und hat auf alle Art seinen Stoffwechsel so gut wie das „Tierreich" und das „Pflanzenreich". Alle drei „Reiche" sind untereinander verbunden in Einem Stoffwechsel. Nimmer, nirgendwo Stoffruhe, immer, überall Stoffwechsel, Stoffabgabe, Stoffaufnahme. Und mit dem Stoffwechsel Formwechsel für Jegliches in jedem Augenblicke. Kein Verweilen, kein Beharren einer Kombination. Alles Bewegung in sich selber und auch im Andern, unendlich nach oben hin in das für uns große und immer größer Werdende hinein, unendlich nach unten hin in das Kleine, — Demokrit hat gesagt, es sei möglich, aus einem Atom eine Welt zu machen (Stob. Eclog. phys. I, 33), das heißt: wissenschaftlich gedacht ist ein Atom voll Weltall, ist das allerkleinste eine Welt unendlich vieler Teile, die unausgesetzt von einem Zustande in den andern übergehen.

Das sind die für den Sinnenschein der Grunderfahrung ungeheuerlichen Tatsachen, das ist der Gedanke der Bewegung, der mit dem Ernste unvergeßlicher Anschaulichkeit und wissenschaftlicher Phantasie in uns hervorgerufen, als der herrschende Grundgedanke Anerkennung dafür verlangt: daß das Ding, die scheinbare Nichtbewegung, Bewegung sei, daß nichts keinen einzigen Augenblick ruhend sei weder in Hinsicht auf den Ort noch in Hinsicht auf seinen inneren Zustand, daß kein Unterschied sei zwischen der Existenz eines „bestehenden" Dinges, dem wir nach der Auffassung der Grunderfahrung ein Verharren im Sein zuschreiben und den Prozessen der Veränderung oder den Bewegungsvorgängen, und ganz ebenso wenig ein Unterschied zwischen dem, was uns in der Grunderfahrung als Ruhe erscheint, und der Bewegung. Jegliches in jedem Augenblicke anderswo, und jegliches in jedem Augenblicke in allen seinen Teilen anders. Wir finden uns mit allen Erscheinungen zurückgeführt auf die Bewegung, d. i. auf die Orts-

veränderung der Urdinge, der Urfaktoren, der von ewig her und ewig hin in unausgesetzter Bewegung befindlichen.

Die Ortsveränderung, die uns ein unmittelbares Vorstellungsbild darbietet davon, daß mit größerer oder geringerer, gleichförmiger oder ungleichförmiger Geschwindigkeit, geradlinig oder krummlinig, in einfacher oder zusammengesetzter Richtung, in fortschreitender Bahn oder zwischen zwei festen Punkten sich drehend oder fortschreitend und sich drehend zugleich, daß in solchen Vorgängen Dinge oder Teile von Dingen ihre Lage gegeneinander wechseln, — die Ortsveränderung ist die einzige Bewegung, die wir wirklich kennen. Weil wir allein von der Bewegung der Ortsveränderung ein Vorstellungsbild besitzen, weil also allein das Denken der den Ort verändernden Dinge ein wirklich anschauliches Denken von Bewegung ist.

Von keiner andern Art der Bewegung besitzen wir ein Vorstellungsbild, und so dürfen wir auch von Bewegung nur im Sinne der Ortsveränderung reden.

Wenn wir auch noch Zustandsveränderung und Verwandlung der Dinge ineinander Bewegung nennen, so kann dies nur entweder in bildlichem Sinne geschehen oder indem wir dabei auch die Zustandsveränderung und die Verwandlung auf Ortsveränderung zurückgeführt denken.

Die bildliche Redeweise ist von vornherein, als unwissenschaftlich, hier abzuweisen, es bleibt also nur die Zurückführung auf die Ortsveränderung, deren Vorstellungsbild in unsrem Bewußtsein die deutliche Stelle ausmacht, die für uns den Begriff der Bewegung festlegt, den Begriff der Bewegung, der uns die Veränderung aller Art erklärt. Wir machen dabei einen Schluß folgendermaßen: Es zeigt sich, daß die wahrnehmbare Bewegung von Dingen Veränderung bewirkt, nämlich veränderte Stellung der bewegten Dinge zu andern Dingen: ebenso wie solche Veränderung durch Bewegung hervorgerufen ward, so muß jede Veränderung durch Bewegung hervorgerufen sein, wenn auch durch eine für unser Vorstellen nicht wahrnehmbare Bewegung, nämlich durch molekülare und atomistische Bewegung. Dies ist der Schluß, den wir ziehen, und daß wir diesen Schluß ziehen, das ist es ja eigentlich, was uns die Annahme von Molekülen und Atomen aufnötigt. Wenigstens

können wir es uns zunächst auf diese Weise deutlich machen. Es scheint wenigstens so zu sein.

Wo wir Veränderung und Verwandlung finden, ohne Ortsveränderung wahrzunehmen, z. B. Veränderung der Farbe, der Temperatur, des Aggregatzustandes, da denken wir uns unwahrnehmbare, nämlich eben molekülare und atomistische Bewegung, d. h. wir denken uns unsichtbare Bewegung der unsichtbaren Elementarteile nach Art der sichtbaren Bewegung in den zusammengesetzten sichtbaren Körpern, nach Art der Massenbewegung. Wärme z. B. sei die Fortsetzung einer mechanischen Bewegung oder der Bewegung der Lichtstrahlen oder der Elektrizität oder eines chemischen Prozesses in den Molekülen des erwärmten Körpers, der durch den einen oder den andern Anlaß in eine zitternde Bewegung versetzt wurde. Zitternde Bewegung ist natürlich Ortsveränderung. Das Zittern oder das Schwingen der Moleküle um ihre Gleichgewichtslage ist ebenso Ortsveränderung, wie die Zunahme der Ausdehnung bei der Erwärmung Ortsveränderung ist, — daß sich die Körper ausdehnen, wenn sie erwärmt sind, zeigt uns auf sinnenfällige Art, daß es sich bei der Erwärmung um Bewegung handelt. Was wir uns denken bei der molekülaren und atomistischen Bewegung ist also nichts andres und kann nichts andres sein als Ortsveränderung der Moleküle und Atome. Wir denken sie uns bewegt inbezug aufeinander, in der Annäherung oder Entfernung zueinander hin, voneinander weg, in der Rotation usw.

Wir veranschaulichen uns etwa die Bewegung der Atome und Moleküle in einem zusammengesetzten Körper, indem wir uns die Himmelskörper als Moleküle denken (würden auf den Molekülen Wesen leben, so klein im Verhältnis zu diesen wie wir im Verhältnis zur Erde und übrigens gleich uns verhältnismäßig organisiert und mit Gesicht begabt, so würden solchen Wesen wohl die Moleküle ihrer nächsten Nachbarschaft so klein und so entfernt erscheinen wie uns unsre Gestirne) oder noch besser, indem wir uns z. B. die aus Gestirnkugeln zusammengesetzte kugelige Stoffmasse unsres Sonnensystems als Molekül oder Atomgruppe denken; die einzelnen Gestirne unsres Sonnensystems würden in unsrem Vergleiche die Atome bedeuten, und die Verbindung mehrerer solcher Systeme zu einem Systeme von höherer Ordnung das zusammengesetzte Ding. An den Himmelskörpern haben wir gleichzeitig ein Beispiel und zwar

das einzige ganz deutliche Beispiel einer wirklich unaufhörlich fortgehenden Bewegung, die uns als unaufhörliche Ortsveränderung, d. h. als Veränderung des Nebeneinander anschaulich wird. Alle übrigen Beispiele, selbst das der unaufhörlichen Bewegung unsres Herzens und unsres Blutumlaufs sind weniger deutlich. Und jedenfalls, bei dem Versuche, uns die molekülare und atomistische Bewegung anschaulich vorzustellen, d. h. sie wirklich mit einem klaren und bestimmten Vorstellungsinhalte zu denken, fällt es ganz unmöglich, auf Andres als auf die Ortsveränderung hinauszukommen, weil diese, wie schon so oft wiederholt wurde, die einzige für unser anschauliches Vorstellen mögliche Bewegung ausmacht: ein andres Denken der Bewegung gibt es nicht, weil nur die Bewegung der Ortsveränderung in unser Vorstellungsvermögen hineingeht. In der Tat, Den möchte ich sehen, dem es möglich wäre, sich eine andre Bewegung als die der Ortsveränderung vorzustellen, und der sich die molekülare und atomistische Bewegung anders vorstellen kann! Sich Bewegung vorstellen ohne sie sich als Ortsveränderung vorzustellen, das ist gleichbedeutend mit: sich Bewegung vorstellen ohne sich Bewegung vorzustellen.

Und eine wirkliche Erklärung ist gegeben mit der Unterstellung der molekülaren und zuletzt der atomistischen Bewegung. Alle Veränderung ist damit tatsächlich erklärt — wir brauchen gar nicht mehr zu sagen: aus der Bewegung, — mit der Annahme der Bewegung, d. h. der Veränderung des Nebeneinander der Urdinge ist alle Veränderung vollkommen deutlich erklärt: die Veränderung ist ja eben diese Veränderung des Nebeneinander der Urdinge, in welche, als in die sich bewegenden Urfaktoren, wir die ganze Welt der Dinge aufgelöst denken. Wer solcherart die Welt der sich verändernden Dinge vor sich hätte, dem brauchten die Veränderungen nicht mehr aus der Bewegung erklärt zu werden, der würde alle Veränderung als die Bewegung selbst erkennen.

Das ist es also allein, was wir von der Zustandsänderung und von der Verwandlung der Dinge ineinander verstehen, und durch nichts andres verstehen wir von ihnen als dadurch, daß wir uns auch die Zustandsänderung und Verwandlung nach Art der Bewegung der Ortsveränderung anschaulich machen und mithin die Veränderung jeder Art auf Bewegung der Ortsveränderung zurückführen. Schon ist das für Einige mehr als ein

bloßes Postulat, schon glaubt man von der molekülaren Bewegung einige tatsächliche bestimmtere Kenntnis zu besitzen. So von den Molekülen der Gase, deren Geschwindigkeit Clausius zu berechnen suchte — es handelt sich um die fortschreitende Geschwindigkeit der Gasmoleküle, abgesehen natürlich von der rotierenden und vibrierenden Bewegung der sie zusammensetzenden Atome —: sie sollen in einer der lebendigen Kraft der Temperatur proportionalen geradlinigen Bewegung begriffen sein; man glaubt bereits die Zahl der Stöße in einer Sekunde und die mittlere Geschwindigkeit zwischen je zwei Stößen bestimmt zu haben. Nernst hat angeblich den Durchmesser des Moleküls der Kohlensäure berechnet (auf 0,000 000 629 Millimeter), sogar an die Berechnung der Größe und Maße eines Elektrons (Elektronen werden von Einigen die Ätheratome genannt) hat man sich gemacht.

Was wir suchen und finden und überall finden möchten, das sind die Vorgänge der Ortsveränderung, die uns bekannt und unmittelbar deutlich und eben damit — eine Erklärung sind. Man vergesse doch nicht, was das ist, was wir eine Erklärung nennen. Das ist ja überhaupt in keinem Falle Andres als Zurückführung auf die einfache und anschaulich deutliche Erfahrung. Wir kennen theoretische und genetische Erklärungen: die theoretische Erklärung ist die Beschreibung der Erfahrungsanschauung einer Erscheinung, ihrer *wirkenden* Bewegung; die genetische Erklärung gibt andre Erscheinungen von anschaulicher Erfahrung an, welche für die zu erklärende Erscheinung die *ihre Wirkung bewirkende* Bewegung enthalten. Die Zurückführung auf bekannte und deutliche Anschauung *ist* Erklärung; wir haben erklärt, sobald wir zurückgeführt haben auf das Erfahrungsmäßige anschaulicher Vorstellungsbilder. So erklären wir ein Vorstellungsbild oder Ding der Grunderfahrung mit dem andern. Aber nun wollen wir auch noch diese anschaulichen Vorstellungsbilder selbst genetisch erklären. Wir wollen die Dinge kennen nicht allein als Wirkendes und Bewirktes: auch die wirkenden Dinge sind uns nicht wahrhaft genetisch erklärt, sie sind ja ebenfalls bewirkt durch andre Dinge und wirkend nur im Verhältnis zu wiederum andern Dingen. Alle Dinge sind bewirkt, wir aber suchen die alle Dinge bewirkende Ursache; erst wenn wir diese kennen, kennen wir die Dinge. „Die Kenntnis des Bewirkten hängt von der Kenntnis der Ursache ab und schließt

dieselbe ein", sagt Spinoza. Unser Denken drängt hin auf ein letztes Einfaches, wodurch sich alle die Vorstellungsbilder der Grunderfahrung genetisch erfahrungsmäßig erklärt, d. h. eben zurückgebracht finden auf ein letztes, nicht weiter auf Andres Zurückbringbares, auf die Eine Ursache, wovon alle Kenntnis der Dinge abhängt und welche in ihnen allen eingeschlossen liegt. Das ist die Bewegung der Ortsveränderung. Die gibt die letzte Erklärung, die wir verstehen. Das ist für uns ein Verstehen, was uns das Entstehen zeigt. Und die Bewegung der Ortsveränderung, als das Urphänomen, zeigt uns — wir werden das sogleich näher ins Auge fassen — das Entstehen von Allem und Jeglichem in der Welt der Dinge, nicht allein von allen den Veränderungen, sondern auch von der ganzen Vielheit der Erscheinungen. Darum haben wir an ihr unsre Erklärung. Soweit nicht Ortsveränderung, d. i. die Veränderung des Nebeneinander der Dinge erklärt, so weit erklärt Bewegung nichts, und eine andre Erklärung als durch Bewegung gibt es überhaupt nicht. Wo wir das Denken auf dem Grunde dieser fundamentalen Bewegungsvorstellung verlassen, haben wir aufgehört, wissenschaftlich zu denken; ein Denken ohne Zusammenhang mit dieser anschaulichen Vorstellung und das nicht zuletzt durch sie belebt wird, ist ein totes Denken, ist überhaupt kein Denken, — es mag ein Kantischer unanschaulicher Begriff sein!

Darum drängt es uns hin, alles Dingliche und alle dinglichen Veränderungen und Verhältnisse abhängig zu erkennen von dem Einen begrifflich klar bestimmten Vorgange der Bewegung als ihrer aller Wurzel, und daher suchen wir für Alles und müssen suchen diese Eine Erklärung und möchten die ganze Welt unsrer zusammengesetzten Dinge, wir möchten auch alle chemische und organische Veränderung ebenso als ortsverändernde Bewegung der kleinsten, sie zusammensetzenden Dinge verstehen, wie wir die Bewegungen der Himmelskörper verstehen. Wir wünschen uns jenen vollkommenen astronomischen Verstand, den Laplace mit durchaus richtiger und reiner Einsicht in die wahre Wissenschaft des praktischen Verstandes bezeichnet hat als „den Geist, der alle Kräfte kennen würde, welche die Natur beleben und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht . . . er würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen: nichts wäre ungewiß für ihn, und Zukunft wie Ver-

gangenheit wäre seinem Blicke gegenwärtig. Der menschliche Verstand bietet in der Vollendung, die er der Astronomie zu geben gewußt hat, ein schwaches Abbild solchen Geistes dar".

In dieser vollendeten Astronomie der Atome, die all ihr Nebeneinander und alle Veränderung des Nebeneinander kennen würde, finden wir in der Tat die ganz reine Auffassung von der Wissenschaft, die man sich nur ja nicht durch du Bois-Reymonds so berühmt gewordenes Ignorabimus verunreinigen lassen soll, — du Bois hat mit der Aufführung dessen, was wir dann immer noch nicht wissen würden, nicht, wie er selber fürchtete, eine triviale Wahrheit, sondern, in der üblichen Verkennung der Natur und Bedeutung der Wissenschaft und überhaupt des praktischen Verstandes, den trivialen Irrtum und Aberglauben wiederholt, wovon später einmal mehr.

Wir sind nicht im Besitze jener einheitlichen Formel, wir wissen, daß es sich bei derjenigen Bewegung, deren Kenntnis wir suchen, nicht um Bewegung nach Art der uns an unsren Himmelskörpern bekannten, aus Zentripetal- und Tangentialbewegung zusammengesetzten Bewegung handelt, wir wissen nicht, um welche Art von Bewegung es sich handelt: aber wir wissen, daß es sich um Bewegung handelt, und das genügt uns, damit wir unerschütterlich stehen in der Überzeugung von dem Grundgesetze der Abstraktion, wonach alles Bewegung ist. Daß alles Dingliche in Wahrheit sich bewegt, das ist dem abstrakten Denken so gewiß und klar wie der Sinnenerfahrung die Dinge, die Nichtbewegung, gewiß und klar erscheinen. Und Bewegung ist ortsverändernde Bewegung, wovon wir die Anschauung besitzen, und allein nach dieser erklären wir uns Alles in der Welt. In der Tat, unsre Weltanschauung, das ist unsre Anschauung von der ortsverändernden Bewegung, — und wie wird es uns hier so deutlich, an dieser höchsten, alle unsre abstrakten Gedanken über die Dinge zusammenfassenden Begrifflichkeit, die wir nicht umsonst Weltanschauung nennen: daß all unser Denken ein Gedachtes der Anschauung ist! Was wäre uns eine Weltanschauung, in der wir nicht Welt anschauen könnten? was wäre uns ein Denken, das nicht zuletzt auf unsren Anschauungen ruhte?! In der Tat, wir haben so weit Verständnis von den Dingen als wir sie auf die anschaulichen Vorstellungen von Ortsveränderung zurückführen. Damit ist aber auch für uns, was das Allgemeine der Weltanschauung betrifft, und worauf

wir nunmehr eingehen wollen, Alles erklärt: nicht allein die Veränderung, von der wir bisher hauptsächlich gesprochen haben, sondern auch die Verschiedenheit der Dinge.

Alles, sowohl die unaufhörliche Veränderung wie auch die bunte Vielheit und Unendlichkeit der Erscheinungen wird uns prinzipiell erklärt durch die letzten anschaulichen Vorstellungsbilder der Ortsveränderung. Die Zurückführung auf das, was letzte, anschauliche Vorstellungsbilder sind, ist, wie wir schon wissen, Erklärung, über die hinaus wir keine weitere Erklärung suchen. Wird uns nur wirklich durch Verschiedenheit der letzten Bewegungsvorstellungen die Verschiedenheit der Erscheinungen ebenso unmittelbar erklärt wie uns die Veränderung und Verwandlung der Erscheinungen durch den Bewegungsvorgang selbst unmittelbar erklärt wird, so fragen wir nicht weiter nach einer Ursache für die Verschiedenheit der Bewegungsvorgänge, so wenig wie wir nach einer weiteren Ursache für die Bewegung selbst fragen. Wenigstens wird Keiner so fragen, der den wirklichen Begriff der Ursache kennt, der kein andrer ist als der der Bewegung selbst nach ihren Verschiedenheiten, worüber weiterhin ausführlich gesprochen werden soll.

Welche Verschiedenheiten in unsren letzten anschaulichen Vorstellungsbildern der Ortsveränderung sind denn aber in der Tat vorhanden?

Nun, die Ortsveränderung zeigt sich verschieden an Geschwindigkeit, und diese verschiedene Geschwindigkeit der ortsverändernden Bewegung ist es, welche uns auch die Verschiedenheit der Erscheinungen erklärt*).

Zunächst, hinsichtlich der allgemeinsten, der sogenannten Aggregatzustände nach den bekannten Definitionen: daß sich

*) Ich unterscheide nicht außer den Geschwindigkeiten bei der Bewegung auch noch die Richtung, wie gewöhnlich geschieht, sondern rede nur von den Geschwindigkeitsunterschieden, da ja Bewegung als Veränderung des Nebeneinander von Dingen bestimmt worden ist, worin die Richtung des Zueinanderhin oder Voneinanderweg eingeschlossen liegt. Von Richtung kann nur in der praktischen Anwendung gesprochen werden, muß freilich auch allgemein von Denjenigen gesprochen werden, die Bewegung als Bewegung der Dinge im Raume definieren, weil sie neben der Wirklichkeit der Dinge auch noch die Wirklichkeit des Raumes annehmen, wozu, wie ich gezeigt habe, kein Anlaß vorhanden.

im gasförmigen Zustande die Moleküle möglichst weit voneinander entfernen, daß sie im flüssigen Zustande sich zwar in einer bestimmten Entfernung voneinander halten, dabei aber ihre Lage leicht untereinander verschieben, und daß sie im festen Zustande sowohl nach gegenseitiger Entfernung wie nach der Lage bestimmt sind, — die Kohäsion im festen Aggregatzustande wird uns aus der Gegeneinanderbewegung der einzelnen kleinsten Bestandteile eines zusammengesetzten Dinges zur Gleichgewichtslage verständlich. Die Verschiedenheit dieser drei Aggregatzustände erklärt sich aus dreierlei Geschwindigkeiten der Einen Bewegung; und daß die drei Aggregatzustände ineinander überführbar sind, das heißt uns: die Geschwindigkeit geht über aus einer schnelleren in eine langsamere und noch langsamere, und umgekehrt.

Und ganz ebenso wie diese Verschiedenheit der drei allgemeinen Aggregatzustände, erklärt sich uns die unendliche Verschiedenheit in der Erscheinungsweise aller der unzähligen einzelnen Dinge dadurch, daß wir die sie zur Einheit zusammensetzenden kleinsten Bestandteile nach unendlichen Graden in größerer oder geringerer Geschwindigkeit bewegt oder in Bewegungsspannung denken: alle die unendlich verschiedenen Erscheinungsweisen des Dinglichen oder, was dasselbe ist, alle die verschiedenen Dinge sind Grade von verschieden geschwinder Bewegung des Dinglichen; und daß alle die verschiedenen Erscheinungsweisen ineinander übergehen, das heißt uns: die Bewegung wird geschwinder und langsamer nach unendlichen Graden. Παντα ῥει, die Welt ist das immer und überall Bewegte; und Ἐκ παντων ἑν και ἐξ ἑνος παντα, alle die einzelnen dinglichen Bewegungen sind Eine Bewegung, die wir nach allen ihren Erscheinungsweisen mittelbar oder unmittelbar ineinander überführbar denken. Alle für die Sinnenauffassung der Grunderfahrung stofflich erscheinenden Dinge oder Nichtbewegungen sind in Wahrheit als in Bewegung aufgelöst zu denken, — allesamt ganz ebenso wie es nun vom Lichte und von den Farben festgestellt ist. Auch das Licht hatte man für einen Körper gehalten und von seiner Emission gesprochen, bis man sich nun genötigt sieht, nur noch von Undulation zu sprechen; und ebenso wird nun alle Verschiedenheit der Farbentöne zurückgeführt auf eine verschieden schnelle Aufeinanderfolge der Schwingungen, die, zwischen gewissen Grenzen vom Gesichte auffaßbar, uns Farben darstellen.

Alle unsre spezifischen Sinnenauffassungen bewegen sich zwischen gewissen Minimal- und Maximalgeschwindigkeitsgrößen, innerhalb welcher wir bei Gesicht und Gehör schon feststellen können, daß es und welcher Unterschied der Geschwindigkeiten es ist, der den Unterschied der Wahrnehmungen bedingt, und so kommt es mit Allem auf die Geschwindigkeitsunterschiede hinaus und ihren Übergang ineinander, und die ganze Welt der Erscheinungen wird erkannt als Eine Reihe kontinuierlich ablaufender Bewegungen, als Eine Bewegung, worin eine jegliche Erscheinung Verwandlung in der Einen Bewegung ist, die unaufhörlich fortgeht, daher jede Verwandlung sich weiter verwandelt. So denken wir über die Bewegungen, die wir kennen, ebenso auch über die uns noch unbekannten Bewegungen, daß sie ebenfalls ineinander umwandelbar sein werden, auf unmittelbare oder mittelbare Weise.

Die Tafel der uns bekannten Bewegungen wäre etwa folgendermaßen aufzustellen:

1. Die wahrnehmbare tätige Bewegung der Ortsveränderung (unsrer eigentlichen Bewegung κατ᾽ ἐξοχην), der zufolge wahrnehmbare Dinge, Körper oder wahrnehmbare Teile von Körpern (festen, flüssigen oder gasförmigen) ihre Lage im Verhältnis zu andern Dingen mit größerer oder geringerer Geschwindigkeit wechseln.

Alle die im Folgenden aufgezählten Bewegungen sind nicht als solche der Ortsveränderung wahrnehmbar: wir denken sie uns als molekülare und atomistische Bewegung, verschieden erscheinend und wirkend durch die Verschiedenheit größerer oder geringerer Geschwindigkeit.

2. Die unwahrnehmbaren tätigen Bewegungen:

a) die strahlenden Bewegungen wie Licht und strahlende Wärme,

b) die kriechende Bewegung der Wärme,

c) die Bewegung der strömenden Elektrizität,

d) die Bewegung der chemischen Anziehung.

Diese tätigen Bewegungen kennen wir als ineinander und in die wahrnehmbare Bewegung der Ortsveränderung unmittelbar überführbar. Die folgenden Bewegungen der Ruhe lassen sich nicht unmittelbar ineinander überführen, aber mittelbar,

durch vorherige Zurückführung auf tätige Bewegungen, sind sie ineinander umwandelbar.

3. Die unwahrnehmbaren ruhenden Bewegungen:

a) die Bewegung des Magnetismus,
b) die Bewegung der Spannungselektrizität,
c) die Bewegung der Kohäsion,
d) die Bewegung der Schwerkraft.

Daß auch die Ruhe, ebenso wie die Festigkeit, verständlich wird aus der Bewegung, daß alle Gleichgewichtsverhältnisse anzusehen sind als Bewegungsverhältnisse, nämlich eines solchen Gegeneinanderwirkens von Bewegungen, daß selbständige Bewegung zum Stillstand kommen mußte, davon war schon die Rede. Das Gesagte gilt von der Festigkeit wie von der Ruhe. Ein in sich festes Ding — fest, das heißt: es ist Bewegungsspannung unter den dieses Ding zusammensetzenden Teilchen; die Ruhe dieses Dinges das ist seine Bewegungsspannung zwischen den umgebenden Bewegungen, — auch diese Ruhe, wie wir sahen, nur ein Spezialfall der Bewegung und nichts weniger als wahrhafte Ruhe, da ein jedes „ruhende" Ding sowohl unaufhörlich bewegt wird in einem andern bewegten Dinge wie auch an sich selber in unaufhörlicher Zustandsänderung begriffen bleibt, denn kein absolutes Ruhen und kein absolutes Beharren im Sein ist möglich. Dennoch sprechen wir, wie von einer Ruhe, so auch von einem Beharren der Dinge im Sein — beides gilt lediglich mit Bezug auf die Dinge der Grunderfahrung für unsre unmittelbare Praxis unter diesen, wobei wir auf das Bewegtwerden eines Ruhenden in einem andern sich Bewegenden und auf seine Zustandsänderung keine Rücksicht nehmen. Ein Ding beharrt im Sein, wenn es solcherart zwischen andern Bewegungen in der Spannung erhalten bleibt, daß es entweder gar nicht in einen andern Bewegungsstrom hineingezogen wird oder, wenn dies der Fall ist, doch dabei in seiner ursprünglichen Bewegungsspannung wesentlich erhalten bleibt: es beharrt nach seiner Bewegungsspannung in dem Zustande der Ruhe oder der angenommenen Bewegung, bis es gezwungen wird, die Ruhe mit der Bewegung oder umgekehrt zu vertauschen, bis endlich die Bewegungsspannung, die sein Sein als zusammengesetztes Ding ausmachte, aufgelöst wird. Wir sprechen von dem Gesetze der Beharrung, dem die Dinge folgen, — dieses Gesetz hat neben den Gesetzen von der Unzer-

störbarkeit des Stoffes und von der Erhaltung der Energie die allergrößte Wichtigkeit für die Wissenschaft.

Genug, wir sehen, auch die Festigkeit und die Ruhe läßt sich aus der Bewegung erklären: umgekehrt, aus der Festigkeit und der Ruhe vermöchten wir die Bewegung nicht zu erklären. Wir haben ferner gesehen, auch die verschiedene Erscheinungsweise der Dinge ist aus der Bewegung zu erklären, wir verstehen die verschiedenen Dinge oder ihre verschiedene Intension als verschiedene Zustände der Bewegung, d. h. als verschiedene Geschwindigkeitszustände, — es gibt so viele Erscheinungen als verschiedene Bewegungsgeschwindigkeiten sind und verschiedenes Gegeneinanderwirken von Bewegungen und mannigfaltiges Eintreten von Bewegungen in Bewegungszusammenhänge. Also auch die Verschiedenheit der Erscheinungen läßt sich aus der Bewegung erklären: umgekehrt, aus der Verschiedenheit der Erscheinungen wäre die Bewegung nicht zu erklären. Alles erklärt sich aus der Einen Bewegung — des Einen.

Ich will das noch ausdrücklich bemerken, was übrigens in allem Gesagten schon genug ausgedrückt liegt: daß die Verschiedenheit der Moleküle, die wir annehmen müssen, um den Übergang von der Atomenlehre zur Lehre von unsren zusammengesetzten Dingen zu finden, keineswegs eine Verschiedenheit der Atome zur Voraussetzung haben muß. Mit jeder veränderten Bewegungsgeschwindigkeit der Atome, womit ihre Verbindung sich vollzieht, ergibt sich eine veränderte Beziehung der Atome in ihrer Verbindung, d. i. eine verschiedene Intension, verschieden nach Zahl und Gruppierung der Zusammensetzung (Isomerie), und ferner verschieden trotz gleichem Geschwindigkeitsgrade, gleicher Zahl und Gruppierung, durch das Verhältnis der Zusammensetzung zu andern Zusammensetzungen, — so wie ja auch unsre zusammengesetzten Dinge eine durchaus verschiedene Wirkungsweise äußern gegen verschiedene andre Dinge, positive und negative Elektrizität z. B. jede für sich auf die gleiche Art wirkt, aber gegeneinander verschieden. Die Verschiedenheit der Moleküle an Größe, Gestalt, Dichtigkeit, Beschaffenheit erklärt sich sehr wohl aus der Verbindung gleichwertiger Atome, wenn nur die verschiedene Geschwindigkeit, die in der Bewegungsspannung ihrer Verbindung zum Stillstande gekommen, als das Entscheidende betrachtet wird. Damit ist nun also auch die verschiedene Zu-

sammensetzung der Moleküle zwanglos, wie alles Übrige, aus der verschiedenen Geschwindigkeit der atomistischen Bewegung hergeleitet, so daß in Wahrheit dieses Grundgesetz von der Bewegung die ganze Welt der Dinge als die Verwandlung des Einen, überall Gleichen in Alles deutlich macht. Und indem ich nun noch darauf hindeute, daß sich sämtliche Formen der Bewegung auf die eine, einfache Urform einer gleichmäßig fortschreitenden Bewegung herleiten ließen: die drehende und oszillierende Bewegung entsteht durch Gegenwirkung andrer Bewegungen bei noch nicht vollständig gehemmter selbständiger Bewegungsfähigkeit, und daß auch ursprünglich überall gleichmäßige Geschwindigkeit angenommen werden kann, die aber in dem Durch- und Gegeneinander der Bewegungswellen verloren geht, — kann ich nun das Grundgesetz in der folgenden Fassung aussprechen:

Bewegung macht das einheitliche Wesen aller der verschiedenen und ineinander umwandelbaren Erscheinungen der Welt aus, die deswegen verschieden erscheinen, weil die Bewegung eine verschieden geschwinde ist, und die deswegen sich ineinander umwandeln, weil die geschwinderen und langsameren Bewegungen ineinander übergehen.

Dies ist das Grundgesetz, wie es der Grunderfahrung erklärt: die Verschiedenheit der Dinge (aus der Verschiedenheit des Nebeneinander der nach verschiedenen Geschwindigkeitsgraden konfigurierten Urdinge), die Veränderung der verschiedenen Dinge (aus der Veränderung des Nebeneinander der Urdinge) und den einheitlichen Zusammenhang in aller Veränderung und in aller Verschiedenheit.

Wie so völlig heterogen und inkommensurabel stehen die Erscheinungen vor der Grunderfahrung! Man hebe nur den Blick auf und betrachte die Dinge um sich herum, man erinnere sich an die Aufzählung in der oben aufgestellten Tafel. Was haben alle diese Erscheinungen untereinander gemein? Für die Grunderfahrung haben sie nichts untereinander gemein, der Grunderfahrung durch die Sinne erscheinen sie völlig heterogen. Aber großartig erhebt sich nun dieser Eine klar anschauliche und klar mitteilbare Gedanke von der Bewegung, der dem Phantasten Sinnenerfahrung mit Überzeugung ins Gewissen dringt, ihm

die wahrhaft wahre Erfahrung aufweist, zieht ihm den Schleier der Täuschungen von den Augen hinweg und setzt ihn damit in den allerreichsten Segen. Die Grunderfahrung hat nur zusammenhanglose Vorstellungsbilder: das Grundgesetz verknüpft sie zu ihrer wahren Einheit und gießt ihr Licht durch alle die Erscheinungen hindurch, so daß wir überallhin von Klarheit geführt, gleichsam in ihnen zu wandeln vermögen, aus einer Erscheinung in die andre, mitmachend im Denken die Verwandlung des Einen in all die unendliche Mannigfaltigkeit, darin wir doch überall in dem Einen uns finden.

Die Abstraktion des Grundgesetzes und damit der dinglichen Bewegungslehre steht als die Wahrheit fest, weil wir von ihr aus zu allen Dingen und dinglichen Vorgängen gelangen, weil sie es ist, welche die ganze chaotische und dunkle Bildertafel der Grunderfahrung eintauscht gegen eine Erklärung, die allen Erscheinungen genügt und weil nur durch sie und von keinem andern Ausgangspunkte her auf keine Weise eine andre Erklärung möglich wird. Daher wir hier den notwendigen Ausgangspunkt für das Denken des praktischen Verstandes und die Wahrheit dieses ganzen Denkens erkennen, deren Weg wir gehen müssen. Sie bringt uns die ganze Vorstellungswelt unter Einen Begriff, der die Eine fundamentale Vorstellung zur Unterlage besitzt. Für die Dinge als Bewirktes ist nun die Ursache erkannt, die in ihnen eingeschlossene Ursache. Die Dinge sind veränderlich und verändern sich unaufhörlich, die Veränderungen sind Bewegungen, die Bewegungen sind Eine zusammenhängende Bewegung (daher eben das unausgesetzte Ineinanderübergehen aller Bewegungszustände), die eine, alle die unendlich mannigfaltigen und wechselnden Erscheinungen einheitlich durchdringende und zusammenhaltende Bewegung, — damit ist für die Dinge die erklärende Grundwissenschaft gewonnen, die Bewegungslehre, mit der wirklich erklärt, nicht bloß etwas Scheinbares gesagt ist; wer nicht die Bewegungslehre als den Schlüssel zu allen Erscheinungen erkennt, der kennt sie nicht, der denkt nicht. Wer aber denkt, dessen Denken war nicht eher befriedigt, als bis er zu diesem genetischen Begriffe der Bewegung gelangte, und nun ist es befriedigt in diesem letzten Begriffe unsres Denkens des praktischen Verstandes. Nun ist Ordnung aus dem Chaos geworden. Die Grunderfahrung ist das Chaos, — das Denken ist der Geist der Elohim, der daraus bildend und gestal-

tend die Welt werden läßt. Das Grundgesetz ist eine genetische Erklärung, es zeigt uns die Geburt der Dinge, und wie ich schon sagte: wir verstehen, was wir entstehen sehen oder dessen Entstehung uns verständlich erscheint. In der von der Abstraktion durchdrungenen sinnlichen Auffassung der Grunderfahrung ist die Wahrheit unsres Denkens der Dinge gefunden und alle Täuschung ist entfernt. Wir führen im Denken alles für unsre Auffassung der Grunderfahrung dinglich Erscheinende zurück auf Bewegung, weil es eben dinglich fest erscheint nur für unsre Grunderfahrung; und so sehr auch diese Auflösung alles des verschiedenen Dinglichen in Bewegung der sinnenmäßigen Grunderfahrung widerspricht, so enthält sie doch für das tiefer dringende Denken so wenig Widerspruchsvolles, daß man vielmehr genötigt ist zu sagen: nur dadurch daß Bewegung in den verschiedenen Geschwindigkeitsgraden ist, kommt zustande, daß der Sinnenerfahrung die verschiedenen Dinge erscheinen (denn die verschiedenen Dinge das sind die verschiedenen Geschwindigkeitsgrade der Bewegung), so wie ja auch Sinnenerfahrung von Dingen überhaupt möglich ist nur dadurch, daß und solange als die auffassenden Sinne selber bewegt werden. Das abstrakte Denken der Bewegungslehre ist nun angewandt auf die Dinge der Grunderfahrung, und es paßt darauf, es enthüllt uns die Wahrheit. Was die zwei verschiedenen Gläser (Crown- und Flint-Glas) zur Entfernung der störenden Farbenerzeugung für das Fernrohr leisten, das leistet das Aufeinandertun der Abstraktionen und der Grunderfahrung für das wahre Denken: es hebt die entstandene Täuschung wieder auf.

Aber woher das? — wir wollen an dieser Frage nicht vorüberschleichen — woher, daß es so paßt zwischen dem abstrakt begrifflichen Denken und den Dingen, zwischen denen beiden doch ein mächtiger Unterschied ist? Wir wollen diesen wichtigen Gedanken vom Parallelismus nicht stehen lassen in seiner scheinbaren Unbegreiflichkeit und wollen zeigen, daß es sich hier nicht um jene harte Gegensätzlichkeit handelt, die gewöhnlich angenommen wird.

Man hat zur Verdeutlichung dieses Verhältnisses zwischen Denken und Ding, für die dabei sowohl stattfindende Verschiedenheit wie auch Übereinstimmung, erinnert an den Gegensatz und die dennoch vollkommen genaue Entsprechung zwischen

den beiden Magnetpolen, die ohne einander undenkbar sind und bei denen jede veränderte Richtung, Verstärkung oder Schwächung des einen notwendig die entsprechende des andern fordert. Das ist eine sehr gute sinnliche Verdeutlichung, aber auch nichts weiter. Wie erklärt sich uns denn nun die Übereinstimmung zwischen Denken und Ding? Warum stimmt es? warum muß es stimmen?

Und es stimmt in der Tat, und muß auch stimmen. Wir brauchen uns nur an uns Wohlbekanntes zu erinnern, nämlich an das bei den Begriffen Auseinandergesetzte, daran nur: daß, was wir abstrakt begriffliches Denken oder gewöhnlich nur einfach Denken nennen und es damit in Gegensatz bringen zu den Dingen, daß dieses abstrakt begriffliche Denken in Wahrheit kein Denken im Gegensatz zu den Dingen bilde, sondern ebenfalls ein gedachtes Dingliches sei. Oder, um den gewöhnlichen Sprachgebrauch beizubehalten und weiter von Denken und Dingen zu reden: wir brauchen uns nur daran zu erinnern, daß, was uns als Ding erscheint, unser Denken der Vorstellungen in der Grunderfahrung ist, so werden wir antworten: Natürlich stimmt es! Denn wir prüfen unser Denken mit unsrem Denken, das niedere Denken der Grunderfahrung mit dem höheren abstrakten Denken; die Dinge, die nur soweit Dinge sind, als sie von uns in der Grunderfahrung gedacht werden, also nur unser Denken von ihnen prüfen wir mit den Abstraktionen des Denkens. Da ist kein Dualismus von Denken und Ding, der nicht wieder aufgehoben wäre zur Einheit des Denkens. Unser Denken ist es hier wie dort. Allerdings sind uns Dinge etwas ganz Andres als unser Denken ist. Aber dieses so ganz Andre sind sie ja nur in der Sinnentäuschung der Grunderfahrung. Wir glauben nur zunächst an ein Zweierlei, weil zunächst, solang sie noch nicht mit den Abstraktionen des Denkens erklärt ist, unsre Grunderfahrung uns eine ganz andre Auffassung zu zeigen scheint als die in den Abstraktionen ist; darum wundern wir uns endlich gar, wie Das da draußen in der Natur übereinstimme mit unsrem Denken, wie wir die Naturgesetze zu erkennen vermöchten! Die Naturgesetze — das sind aber unsre Denkgesetze. Die Natur-Einheit, die Natur-Notwendigkeit, die Weisheit, die allmächtige Vernunft in der Natur — das ist die Einheit, die Notwendigkeit, die Vernunft in unsrem Denken, das ist unser Denken. Darum dieser Parallelismus, darum

stimmts. Dieser Parallelismus ist im Grunde kein Parallelismus, keine Übereinstimmung des Einen, des Denkens, mit dem Andern, mit Dingen. Den Dingen geht nichts parallel, davon wissen wir nichts. Aber der Grunderfahrung von Dingen geht das abstrakte Denken parallel, weil ja auch die Grunderfahrung von Dingen ein Denken ist, nämlich die erste Funktion des Denkens, das niedere Denken: das abstrakte ist das tiefere und richtigere Denken, die Berichtigung des Denkens der Grunderfahrung. Was denn anders wohl kann es heißen: „die Natur ergründen" — als daß wir mit unsrem Denken der Dinge in die Tiefe gehen, d. h. aus der Grunderfahrung in das Grundgesetz und die übrigen Abstraktionen. Und dann, nach der Berichtigung, nach der Wegschaffung der Täuschung, da solls wohl stimmen: es ist ja nichts als Übereinstimmung des Denkens mit Denken, Übereinstimmung unsres Denkens der Dinge mit sich selbst. Unser Denken widerspricht sich nicht selbst, und wie kann die Erfahrung von Dingen anders als unser Denken bestätigen? da unser Denken, das abstrakte Denken, nichts andres als ein Denken der Erfahrung von Dingen ist, das Letzte, was wir von ihnen erfahren können, das letzte Gedachte von Dingen, nicht ein Denken an sich selbst. Unser Denken der Dinge ist Ein Verstandesakt, darin nichts als gedachte Erfahrung von Dingen angetroffen wird. Gedachte Erfahrung von Dingen ist unser erstes Denken, worin die fünf heterogenen Data der Sinne, ihre fünf Teilchen aus den fünf Weltteilen ihrer spezifischen Anschauung, im Gehirn zur einheitlichen Anschauung von Dingen verbunden wird, und wenn dorten weiter die gedachten Dinge zu gedachten Begriffen, Urteilen, Schlüssen und zu immer verwickelteren Gedankenzusammenhängen und endlich zum abstrakt wissenschaftlichen Denken von der Bewegung hinauf verbunden werden, so ist dieses Alles gedachte Erfahrung von Dingen und unser Denken des Einen Gedachten, — es wäre darzutun, daß Gehirn und Sinne physiologisch Einen Zusammenhang bilden. Ich spreche daher auch nicht von Denken und Dingen, sondern gleich im Ganzen von unsrem Denken der Dinge.

Sollte nun Jemand meinen, ich befände mich mit dieser Auffassung im Widerspruche zu Spinozas Auffassung, der ja, wie allgemein angenommen wird, den beiden Attributen des Denkens und der Dinglichkeit objektive Gültigkeit zuspreche, so will ich ihm erstens jenen Hauptsatz über den Parallelismus so übersetzen,

wie er übersetzt werden muß: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum das heißt auf deutsch: „Die Ordnung und Verknüpfung der Gedanken ist Dasselbe (idem; oben konnte ich noch übersetzen wie gewöhnlich übersetzt wird: dieselbe) wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, und will ihn zweitens verweisen auf die Definition: „Unter Attribut verstehe ich dasjenige, was der Verstand auffaßt von der Substanz" (quod intellectus de substantia percipit), — also auch das Attribut der Extensio, der Ausdehnung, d. i. das Dingliche ist nur soweit für uns dinglich als es vom Verstande (intellectus), vom Denken gedacht wird. Der Verstand, intellectus gehört, wie Eth. I, 31 ausdrücklich betont, zur natura naturata, er ist nicht das absolute Denken, und die Dinge werden nicht im absoluten Denken gedacht, sondern nur im relativen unsres Verstandes. Nur das Attribut der Cogitatio (i. e. Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit) denkt das Attribut der Extensio, mit andern Worten: die Dinge sind als Objekte vorhanden nur für unser Verstandesdenken, oder die Ideen der Körpererregungen sind nur in unsrem Verstande anzutreffen, wofür ich nur noch auf II, 13 Dem. verweisen will und auf viele andre Stellen verweisen könnte.

Die Vorstellungen der Grunderfahrung oder die Dinge mit einem vom Denken Unabhängigen und ihm Entgegengesetzten zu verwechseln ist eine Verkehrtheit, die sich eben aus der verkehrten Auffassung von der Grunderfahrung (aus der Verkennung der Grunderfahrung als der ersten Funktion des Denkens) ergibt. Was in all den Millionen Büchern und Köpfen vom Verhältnis des Denkens zu den Dingen oder der Materie gemeint sein kann — ganz gewiß nur diese Verkehrtheit. Wenn es richtig ist, daß das Denken in seine Wahrheit kommt erst indem es die Bewegung als das Wesentliche erkennt, d. h. durch das Grundgesetz und das abstrakte Denken, wodurch die Grunderfahrung von den Dingen als Sinnentäuschung sich herausstellt und mithin auch der Unterschied und Gegensatz zwischen dem abstrakten Denken und den Dingen als ein solcher zwischen der Wahrheit und der Täuschung, also als ein keineswegs objektiver herauskommt, obwohl er natürlich für uns, weil unser Leben in der Sinnlichkeit der Grunderfahrung sich hält, aufrecht stehen bleibt, — wenn Dies richtig ist, bedarf die Richtigkeit dieser

Ausführungen keines weiteren Beweises. Doch weiß ich in Hinsicht auf das Verhältnis des Grundgesetzes zur Grunderfahrung, d. h. in Hinsicht auf die Bewegung und auf die Dinge, wie sie unsren Sinnen erscheinen, und zwar einem jeden der Sinne nach seiner besonderen Eigentümlichkeit des Auffassens, — darüber weiß ich noch Etwas zu sagen, was freilich in seiner ganz erschöpfenden Bedeutung erst verstanden werden kann, nachdem das letzte Wort über die Abstraktionen gesagt sein wird, wodurch dann überhaupt erst alles hier Gesagte seine letzte Befestigung in der klaren Einsicht und seine Besiegelung erfährt:

Was heißt das, wovon wir so viel gesprochen haben: alle die der Grunderfahrung durch die Sinne verschieden erscheinenden Dinge und dinglichen Vorgänge sind Bewegung von verschiedenen Geschwindigkeitsgraden? Das heißt mit andern Worten: unsre Sinne nehmen nichts wahr als Bewegung nach verschiedenen Geschwindigkeitsgraden. Allerdings, wir fassen die Bewegung nicht unmittelbar mit den Sinnen als Bewegung auf: weil Bewegung die Voraussetzung aller unsrer Sinnenerfahrung ist, die niemals in diese hineingezogen werden kann, weil Bewegung das Allgemeine ist, wir aber eine besondere und eigentümliche Bewegungsform sind, worin und wodurch Bewegung aufgefaßt wird. Durch unsre Sinne in ihrer fünffachen Modifikation wird Bewegung aufgefaßt als Dingliches. Das Auffassende faßt sich nicht selber mit auf als Auffassendes: unser Auge wird nicht im Sehen wahrgenommen als Sehendes, — wenn es von uns wahrgenommen wird, so wird es wahrgenommen von einem andern Sinne, von den Empfindungsorganen als Empfindendes, und nicht anders ist es mit den andern Sinnen; womit, im Vorbeigehen bemerkt, die einfache Erklärung dafür gegeben ist, daß wir zur Welt als dem Produkt unsrer Sinne diese unsre Sinne selbst, womit wir die Welt produzieren, hinzurechnen: weil wir nämlich die Sinne ebenfalls mit den Sinnen, einen Sinn immer mit andern Sinnen auffassen, ihn also ganz ebenso produzieren wie die übrige Welt. Das kommt nun hier gar nicht weiter in Betracht, daß wir also mit unsren Sinnen die Bewegung nicht als Bewegung erkennen, sondern sie für dinglich halten: das wissenschaftlich abstrakte Denken belehrt uns darüber, daß, was unsre Sinne auffassen, Bewegung ist, von welcher sich uns so viele verschiedene Haupt-

formen darstellen als verschiedene Aufnahmeweisen der verschiedenen Sinnesorgane, infolge von Strömungen und Erschütterungen in ihnen, hervortreten.

Jeder Sinn hat seine spezifische Auffassung, d. h. die Wahrnehmungen der Sinne erstrecken sich innerhalb gewisser Grenzen von Schwingungen, und die Grenzen berühren sich nicht. Zwischen den Grenzen der Auffassung des einen Sinnes und denen des andern ist viel dazwischen, wo gar nichts aufgefaßt wird, und wegen dieses Dazwischen gehen die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne nicht ineinander über, sondern bleiben gänzlich getrennt voneinander, und es ist ganz unmöglich, daß mit einem Sinne wahrgenommen werden könne, was der andre wahrnimmt. Um einen groben, aber deutlichen Vergleich zu gebrauchen — grob würde hier jeder Vergleich sein, und je gröber desto deutlicher, desto anschaulicher. Der Vergleich aber sei dieser: Eine Strömung in fortgesetzt zunehmender Geschwindigkeit sich hinbewegend von Rechts nach Links, von uns, als den Davorstehenden gerechnet — wir von ihr getrennt, ihren ganzen Weg entlang, durch eine den Ausblick verdeckende Scheidewand — in dieser Wand fünf Durchgucklöcher, in unregelmäßigen Abständen, aber allesamt liegend in einer horizontalen Linie, so daß wir beim Hindurchblicken, dabei von Rechts nach Links schreitend, immer gesteigerte Geschwindigkeitsgrade erblicken, ebenso wie wir innerhalb jedes besonderen Ausschnittes des Erblickten eine Steigerung der Geschwindigkeitsgrade vor Augen haben, dabei allerdings den allmählichen Übergang der Grade ineinander gewahrend, während die letzten Geschwindigkeitsgrade, die durch den einen Ausschnitt noch wahrgenommen werden, keinen Zusammenhang zeigen mit den ersten des nächsten Ausschnittes.

Dies gibt ein Bild davon, auf welche Art unsre Sinne geöffnet sind zur Auffassung der Bewegung und macht uns auch anschaulich sowohl das Spezifische der Sinnenauffassungen wie auch die Verschiedenheit der Vorstellungsbilder innerhalb einer und derselben Sinnesauffassung. Die fünf Sinnenorgane entsprechen den fünf Durchgucklöchern, zwischen denen uns nichts auffaßbar wird; daher, was wir durch sie auffassen, in Wahrheit weit voneinander getrennt ist. Das Hören ist etwas Grundandres wie das Sehen, zeigt keinen Übergang zu ihm hin, und wir können nicht mit den Ohren sehen oder mit den Augen hören, so wie

ja auch schon der akustische Apparat des Ohres ein gänzlich andrer ist wie der dioptrische des Auges und alle Sinne verschieden organisiert sind, auch mit verschiedener Perzeptionsschnelligkeit ausgestattet: denn unsre Sinnesorgane sind ja nicht in Wahrheit bloße Durchgucklöcher auf Bewegungen von verschiedenen Geschwindigkeitsgraden, sondern sind selber diesen spezifisch verschiedenen Geschwindigkeitsgraden korrelat. Doch wir bleiben bei unsrem Vergleiche. Was wir durch die erste Öffnung des Hörens wahrnehmen, sind ganz andre Geschwindigkeitsgrade wie die durch die Öffnung des Sehens wahrgenommenen und weit von jenen entfernt: was wir hören, erstreckt sich durch ein Gebiet von 16 bis zu 36000 Schwingungsgeschwindigkeiten in der Sekunde, was aber das Auge sieht, durch 450 bis 785 Billionen Schwingungen. Das liegt weit auseinander. Und ebenso mit den übrigen Schwingungen, die eben deswegen allesamt spezifisch sind: von dem Ablauf der Bewegung zwischen dem durch die Sinne Aufgefaßten wird nichts aufgefaßt, deswegen findet kein verbindender Übergang statt zwischen den Qualitäten der einzelnen Sinnesauffassungen, und sie erscheinen voneinander verschieden mit vollkommener Unähnlichkeit. Zwischen den einzelnen Vorstellungen Einer Sinnesauffassung dagegen findet zwar ebenfalls Verschiedenheit statt, aber sie sind voneinander verschieden mit Ähnlichkeit untereinander, denn sie bilden die innerhalb einer Sinnesauffassung verlaufende Reihe ineinander übergehender Erscheinungen.

Hierzu noch die Erläuterung durch ein Experiment. Versetzt man in einem dunklen Raume einen Stab in immer schnellere Drehung, so wird er bei vier Schwingungen in der Sekunde für das Gesicht vollkommen verschwunden sein, bei zweiunddreißig Schwingungen vernimmt man einen sehr tiefen Ton, der höher und höher hinaufführt bis zum allerschrillsten Klange, worauf auch wieder für das Gehör vollkommene Stille eintritt und nichts aufgefaßt wird, bis (bei fortwährend zunehmender Drehungsgeschwindigkeit) nach einiger Zeit eine gelinde Wärme ausgestrahlt wird und endlich ein schwaches rotes Licht heraufglüht, das immer lebhafter wird und dann übergeht in alle die Farben nacheinander, bis auch diese Erscheinungen versinken.

Es ist Bewegung, was unsre Sinne wahrnehmen, die fünffache spezifische Verschiedenheit der Sinnenwahrnehmung ist

die Wahrnehmung der Einen Bewegung nach ihren sich steigernden und ineinander übergehenden Geschwindigkeitsgraden. Daß die Bewegung von den Sinnen nicht als Bewegung, sondern dinglich aufgefaßt wird — das ist ja eben der Erfahrungszustand der Sinne, der in der Wahrheit des abstrakten Denkens aufgegeben wird. Die Dinge und das Denken haben nichts miteinander gemein, ganz gewiß nicht; sie haben so wenig miteinander gemein wie die Täuschung und die Wahrheit. Wir wissen, was Dinge sind: die Vorstellungen, auf die wir unser Fühlen der Sinnenerfahrung beziehen. Das Qualitative und Seiende der Sinnenerfahrung, das wir damit „den Dingen" in unsrem ersten Denken zuschreiben, das wird wieder hinweggehoben, sobald wir in die ganze Wahrheit unsres Denkens kommen, in die Wahrheit von der funktionell quantitativen Bewegung, die sich uns als die eigentliche Erfahrungswahrheit unsres letzten abstrakten Denkens ebenso zwingend und notwendig erweist wie für die Sinnenerfahrung das erste Denken von Dingen. Die Dinge bleiben *als Dinge* gänzlich verschieden vom Denken, sind die dem Denken gegebenen Objekte außer ihm: aber sie sind dies für uns nur dadurch, daß sie gedacht werden und solange sie gedacht werden, und im abstrakten Denken werden die Dinge gar nicht mehr als Dinge gedacht. Das abstrakte Denken ist aber die Wahrheit des Denkens, des Einen Denkens, *und in der Wahrheit des Denkens, in der Abstraktion der Bewegungslehre wird Dasselbe gedacht wie in der Grunderfahrung,* nur daß hier nicht mehr Dinge gedacht werden, d. h. die Bewegung nicht mehr als Dingliches, sondern unmittelbar als Bewegung gedacht wird.

Das abstrakte Denken der Bewegungslehre stimmt mit dem ersten Denken von den Dingen, weil Beides Denken ist, das abstrakte Denken ist nur das expliziertere und richtige, das die Täuschung der dinglichen Existenz Ausschließende. Daß es die Täuschung der dinglichen Existenz fernhält und das richtige Denken sei, davon ist genug gesagt, und so bleibt also nur eine Bemerkung darüber, daß im Grunde tatsächlich Alles schon in dem ersten Denken der Grunderfahrung enthalten sei, was nachher im abstrakten Denken sich entwickelt findet. Dies muß man noch betrachten, um ganz vollkommen die Einheit unsres *Denkens der Dinge* einzusehen. Ich kanns kurz abmachen, indem ich die uns schon bekannten Hauptmomente im abstrakten

Denken der Bewegungslehre aufzähle und sie vergleiche mit den im Denken der Grunderfahrung sich findenden.

Die Hauptmomente der Bewegungslehre sind 1. die Bewegung selbst, 2. der Übergang der verschiedenen Geschwindigkeitsgrade der Bewegung ineinander, 3. die Einheit der Bewegung und 4. die rein mathematisch quantitative Betrachtungsweise dieses abstrakten Denkens.

Was das Erste betrifft, die Bewegung selbst, so stellt sie sich dem ersten Denken der Grunderfahrung als Dinglichkeit dar, was eben das Wesen dieser sinnenmäßigen Grunderfahrung ist, Vorstellungen oder Dinge als Objekte vor dem Denken zu haben, worüber kein Wort weiter gesagt zu werden braucht.

Was das Zweite anbelangt, den Übergang der verschiedenen Geschwindigkeitsgrade der Bewegung ineinander, so ist in diesem Punkte das Denken der Grunderfahrung schon förmlich als Bewegungsdenken zu erkennen. Nämlich in dem ursächlichen Denken, wenn es auch natürlich Dinge, Sachen sind, die als verursachend und als verursacht in der Grunderfahrung gedacht werden. Aber dieses ursächliche Denken, das im Grunde schon alle Dinge als untereinander bewegt erscheinen läßt, ist im ersten Denken der Dinge als durchaus wesentlich enthalten. Die dinglichen Vorstellungen sind ja gar nichts Andres als eben dies, worauf das Fühlen in den Sinnen ursächlich bezogen wird.

Das Dritte, die Einheit der Bewegung, erscheint im ersten Denken der Grunderfahrung, indem dieses, wie wir wissen, kein Ding isoliert denken kann, vielmehr ein jedes in Raum und Zeit, das heißt nach den oben gegebenen Auseinandersetzungen: im Zusammenhange aller Dinge und alles dinglichen Geschehens und zuletzt in der Totalität desselben zu denken genötigt ist.

Und endlich erkennen wir auch das Vierte und Letzte, die lediglich quantitative Betrachtungsweise in dem ersten Denken der Grunderfahrung, insofern als dieses im Denken der Vorstellungen hauptsächlich mit dem qualitätslos Mathematischen der Gestalt und Größe rechnet, — qualitätslos heißt immer: nach Möglichkeit qualitätslos. Es steckt mehr Mathematik von solcher Art in jedem noch so gewöhnlichen Denken, auch des untergeordnetsten Verstandes, als allgemein eingesehen wird.

Alle diese Momente, die im abstrakt wissenschaftlichen Denken

sich klar entwickelt finden, wozu also in diesem noch das Hinweggeräumtsein der Täuschung von dinglichen Existenzen kommt, liegen im ersten Denken der Grunderfahrung nur sehr dunkel und verworren, aber gerade dies ist es ja, was ich behaupte, daß sie nur dunkel und verworren und mit der Täuschung verbunden darin liegen und daß eben von diesem selben unvollkommen Gedachten das abstrakte Denken das vollkommene, das helle und richtige Denken der Wahrheit sei.

Diese Auseinandersetzung wird klar genug die Einheit des Denkens verständlich machen und gleichzeitig das Verhältnis zwischen Denken und Ding nach Verschiedenheit, Parallelismus und Identität, wovon ich noch einmal zusammenfassend sage:

Dinge (unser Denken der mit Vorstellungsbildern verbundenen Sensationen) sind durchaus verschieden vom Denken (vom abstrakt wissenschaftlichen Denken), denn Dinge sind die Täuschung der Sinne, welchen die Bewegungen als Dinge erscheinen;

aber deswegen bleibt es doch in Wahrheit Bewegung, was die Sinne auffassen, und da Alles, was an Sinnenauffassungen bewußt wird, nur dadurch bewußt wird, daß es durch das Denken gedacht wird, so muß, was das entwickelte Denken von der Bewegung denkt, parallel gehen dem was dem unentwickelten Denken der Sinnenerfahrung dinglich erscheint;

denn das Denken ist Eines und identisch mit sich selbst, und von Übereinstimmung des Denkens mit Dingen als des Einen mit einem Andern ist nicht mehr die Rede, wo nicht mehr von Denken und Dingen, sondern wo nur noch von dem Einen, von unsrem Denken der Bewegung die Rede sein kann.

Wir haben uns denn nun klar gemacht, was das heißt: die Dinge sind bewegte Dinge und welche Bewandtnis es auf sich hat mit der Bewegungslehre als der Grundwissenschaft, die alles koexistierende Dingliche in seiner unaufhörlichen Veränderung und alle Verschiedenheit der Erscheinungen und ihren Zusammenhang erklärt aus der geschwinderen oder langsameren Bewegung, d. h. Ortsveränderung der kleinsten Urdinge. Daran haben wir aber noch mehr als bloß Klarheit über die einzig mögliche einheitliche Welterklärung aus dem Prinzip der Bewegung. Wir haben mehr gewonnen, nämlich mit der Quaestio facti auch zugleich die Quaestio juris erledigt. Wir

haben damit gleichzeitig die Bewegungslehre begründet, wir haben erkannt, daß sie mit ihrer Zurückführung aller Erscheinungen auf Bewegung begründet ist in den letzten und eigentlich einzigen letzten Vorstellungen, die wir hauptsächlich durch Gesichtswahrnehmung gewinnen. Auf keine der übrigen Vorstellungen läßt sich ein klares Denken und System des Denkens gründen. Diese Vorstellungen sind unsre eigentlich einzigen wirklichen Erfahrungen, sie sind das Letzte, was wir von Dingen erfahren können, und die generalisierende Abstraktion des Grundgesetzes gibt dem Denken die Überzeugung, daß Bewegung diejenige Erfahrung sei, die von allen Dingen gelte, so sehr dies auch den Anschauungen der Grunderfahrung widerstreite. Darum ist die Bewegungslehre die Grundwissenschaft für alles Wissen und für alle Wissenschaften, so daß Alles aus jeglicher Wissenschaft zu einem Kapitel der Bewegungslehre wird, weil Alles stehen muß auf dieser letzten, fundamentalen Erfahrung von der Bewegung. Alle Wissenschaft soll Erfahrungswissen sein, damit ist sie zugleich theoretisch oder genetisch erklärende Wissenschaft. Erfahrung ist das, was von den Sinnen unmittelbar als Vorstellungsbild wahrgenommen wird, wovon ich mich durch Hinfahren und Anschauen selber überzeugt habe — das Wort Erfahrung kommt von fahren, (in dem früher gebräuchlichen Erfahrnuß, Erfahrenheit erscheint diese seine eigentliche Bedeutung noch kenntlicher), sowie nach dem gleichen Zusammenhange in den Wörtern Experiri, Experientia, Experimentum das Ire drinsteckt. Alle Wissenschaft soll Erfahrungswissen sein, d. h. mit allen ihren Erklärungen muß es hinauskommen auf unsre anschaulichen Vorstellungsbilder, und soll endlich unsre Grundwissenschaft, d. h. die Erklärung unsrer anschaulichen Vorstellungsbilder ebenfalls Erfahrungswissen sein, so muß sie mit Allem hinauskommen auf unsre eigentlich einzige und letzte fundamentale Erfahrung, die eben keine andre wie die der anschaulichen Bewegungsvorstellungen ist.

Aber wie? denken wir denn wirklich im praktischen Verstande zuletzt nur Bewegungsvorstellungen? Wir denken ganz ohne Zweifel zweierlei Vorstellungsbilder, die auch beide als klar anschauliche Vorstellungsbilder der Gesichtswahrnehmung ihre gleichmäßige Berechtigung haben: wir denken die Vorstellungen des Ruhens so gut wie die der Bewegung,

ja es ist unbestreitbar, daß unsre Anschauungsbilder von ruhenden Dingen weit schärfer und deutlicher sind als die von sich bewegenden und desgleichen die von seienden, d. h. in einem Zustande des Seins beharrenden Dingen weit deutlicher und schärfer als die von Veränderung: da wir eigentlich gar nicht Veränderung in dem Prozesse des Sich-Veränderns wahrnehmen können, sondern immer nur verschiedene Phasen des Sich-Veränderthabens, also nur verschiedene seiende Vorstellungsbilder im Nacheinander gewinnen. Wie kommen wir nun dazu, lediglich die Vorstellungsbilder der Bewegung als die letzten gelten zu lassen und auszusagen, daß die Dinge nur scheinbar seiende, in Wahrheit aber allesamt in jedem Augenblicke bewegte sind?

Ich kann es mir nicht versagen, hier eine Fiktion mitzuteilen, die uns zunächst zu einer wundervollen Veranschaulichung der Besinnung verhelfen wird, die in der Tat, entgegen aller Auffassung der Grunderfahrung, in uns angetroffen wird: der Besinnung über jegliches Seiende, daß ihm nur ein scheinbares Beharren im Sein zukomme, daß es nur die besondere Organisation unsres Sinnendenkens der Grunderfahrung sei, welche ihm die scheinbare Beharrung zuschreibt. Und verstehen wir erst einmal die scheinbar seienden Dinge als in Wahrheit veränderliche, so verstehen wir sie auch als Bewegung: denn Veränderung ist uns Bewegung. Und alsdann werde ich noch einen zwingenden Beweis dafür erbringen, daß in der Tat die Bewegung unsre wahrhaft letzte Vorstellung sei, die wir zu denken genötigt sind, während das Ruhen sich hinwegdenken läßt. Wenn uns dieser Nachweis gelingt, ist uns die Begründung der Bewegungslehre auf die eigentlich einzigen Vorstellungsbilder unsrer letzten Erfahrung in aller Vollständigkeit wahrhaft gelungen. Das Folgende ist auch zugleich geeignet, zur lebensvollen Veranschaulichung und Konzentration des Gedankens von der Bewegung beizutragen, und man wird gut tun, es zu dem oben darüber Gesagten hinzuzunehmen.

Ich entlehne jene Fiktion einem Vortrage*) des ausgezeichneten, denkenden Naturforschers K. E. von Bär, der, nebenbei bemerkt, auch zu den wenigen Koryphäen der Naturwissenschaft gehört, die gegenüber dem wüsten Hereinbrechen der monistischen Entwicklungsmetaphysik ihre Besinnung bewahrt

*) „Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?“

haben. Ich gebe die Fiktion in der hier nötigen Kürzung wieder: Bär geht aus von der Behauptung, daß das innere Leben eines Menschen oder Tieres nach verschiedener Geschwindigkeit verlaufe, und er nimmt an, daß dieses innere Leben das Grundmaß sei, wonach bei Beobachtung der Natur die Zeit gemessen werde. Die Schnelligkeit des Wahrnehmungsvermögens und der darauf erfolgten Reaktion sei das natürliche Maß des Lebens. „Nur weil dieses Grundmaß ein kleines ist, scheint uns z. B. ein Tier, das wir vor uns sehen, etwas Bleibendes in Größe und Gestalt zu haben, denn wir können es in einer Minute viele hundertmal sehen und bemerken keine Veränderung. In Wirklichkeit aber ist es doch nicht ganz unverändert geblieben. Nicht nur hat sein Blut sich bewegt, es hat Sauerstoff aufgenommen und Kohlensäure ausgeatmet, es hat durch Transspiration Stoffe verloren, es sind noch andre zahllose kleine Veränderungen in seinem Innern vorgegangen, denn es ist neue Substanz angesetzt, früher gebildete aber aufgelöst, und überhaupt ist es eine Minute lang in der Entwicklung vom Keime zum Tode fortgeschritten." Verliefe das Leben des Menschen viel rascher als es wirklich verläuft, wäre sein Leben, statt ein Alter von achtzig Jahren zu erreichen, auf den tausendsten Teil beschränkt, was etwa neunundzwanzig Tage ausmachen würde, wobei aber die Annahme bleibt, daß von seinem inneren Leben nichts verloren gehen soll, daß sein Pulsschlag (der Pulsschlag scheint in naher Beziehung mit der Schnelligkeit der Wahrnehmungen zu stehen) tausendmal schneller sei als jetzt und daß er, ebenso wie jetzt, zwischen zwei Pulsschlägen sechs bis zehn Wahrnehmungen aufzufassen imstande sei, so würde ein solcher Monatsmensch z. B. eine vorbeifliegende Flintenkugel, die wir wegen ihrer für uns zu schnellen Ortsveränderung gar nicht sehen, an ganz bestimmten Stellen auf ihrem Wege gewahren können*). Die gesamte Natur würde ihm anders erscheinen. Die Sonne hätte er neunundzwanzigmal steigen, sinken und wiederum steigen gesehen, vom Monde könnte er glauben, daß es mit dem vorbei

*) Der Zeno unter diesen Menschen müßte bei seinem Streite gegen die Möglichkeit der Bewegung ein anderes Beispiel wie das vom fliegenden Pfeile wählen, von dem unser Zeno bekanntlich behauptete: er ruhe, da er in jedem Augenblicke an irgend einem Orte sich befinde, — das Beispiel vom fliegenden Pfeile wäre nicht paradox genug und würde dem Sinnenscheine dieser Menschen nicht gar so ärgerlich sein.

sei, da er nun in seinen alten Tagen ihn so schmal und unbedeutend werden sah wie er in seiner Kindheit angefangen hatte, und da er endlich völlig wieder verschwand. Er wird nicht glauben, daß der Mond wiederkehrt; die Nächte würden nun in Zukunft wohl dunkel bleiben. Er könnte, wenigstens aus eigner Erfahrung, nicht anders denken, und er würde mit Staunen hören oder lesen von Zeiten, in denen die Erde ganz mit einer weißen Substanz, mit Schnee, bedeckt war, das Wasser fest wurde, die Bäume keine Blätter trugen, und daß es dabei sehr kalt gewesen sei. Aber weiter. Denken wir uns das menschliche Leben abermals noch mehr verkürzt, noch einmal um den tausendsten Teil des eben angenommenen Maßes, so daß es nur vierzig bis zweiundvierzig Minuten ausfüllte. Ein Mensch von solcher Lebensdauer könnte den Wechsel von Tag und Nacht unmöglich beobachten. Ein Philosoph unter diesen Minutenmenschen, meint Bär — wir wollen, der gerechteren Genauigkeit wegen, doch lieber sagen: ein Naturmetaphysiker — würde, wenn er etwa um sechs Uhr abends an einem Sommertage geboren wäre, als alter Mann vielleicht folgendermaßen sich vernehmen lassen: „Als ich geboren wurde, stand das glänzende Gestirn, von dem alle Wärme zu kommen scheint, höher am Himmel als jetzt. Seitdem ist es viel weiter nach Westen gerückt, aber auch immerfort tiefer gesunken. Zugleich ist die Luft kälter geworden. Es läßt sich voraussehen, daß es bald, nach einer oder zwei Generationen etwa, ganz verschwunden sein wird und daß dann erstarrende Kälte sich verbreiten muß. Das wird wohl das Ende der Welt sein oder wenigstens des Menschengeschlechts.“ Ein solcher Mensch der vierzig Minuten würde gar nichts ahnen vom Wechsel der Jahreszeiten, und was könnte er wissen von den Veränderungen in der Welt. Blumen, Gras und Bäume könnte er nicht wachsen sehen, sie würden ihm als unveränderliche Wesen, die größere organische Welt müßte ihm leblos erscheinen. — Ich will an das Alles keine weiteren Betrachtungen etwa über die Wahrheit und Sicherheit unsrer wissenschaftlichen Beobachtungen und Schlüsse knüpfen: derlei ergibt sich überdies aus solcher Perspektive von selbst für einen Jeden. Wir verfolgen hier ein anderes Interesse, vor Allem, um unser eigentliches Ziel zu erreichen, wollen wir weiter hören, was Bär zu sagen weiß von der umgekehrten Fiktion: was sich herausstellt, wenn wir das menschliche Leben, bei völligem

Gleichbleiben aller Verhältnisse seiner Außenwelt verlängert denken. Nehmen wir an, der Mensch brächte es statt bis auf achtzig auf achtzigtausend Jahre, sein Pulsschlag ginge tausendmal langsamer als er nun geht, und er bedürfte tausendmal so viel Zeit zu einer sinnlichen Wahrnehmung als er heute bedarf. Ein Jahr wäre dann wie jetzt acht und dreiviertel Stunden, in dieser kurzen Zeit vollzöge sich für uns der Wechsel der Jahreszeiten, wir würden das Wachsen der Blumen und Bäume wirklich sehen, d. h. wir würden auffassen, daß sie sich vergrößern. „Was aber das Gefühl von steter Veränderung am meisten in uns erregen müßte, wäre der Umstand, daß in den vier Stunden Sommerzeit ununterbrochen Tag und Nacht wie eine helle Minute mit einer dunklen halben wechselte, und die Sonne für unser Gefühl in einer Minute ihren ganzen Bogen am Himmel vollendete und eine halbe unsichtbar würde.“ Und wenn wir nun das Menschenleben noch einmal um das Tausendfache verlangsamt annehmen, so daß der Mensch innerhalb eines Jahres nur einhundertneunundachtzig Wahrnehmungen hätte, wobei er nicht mehr imstande wäre, den Wechsel von Tag und Nacht zu erkennen, und wobei ihm die Sonne in ihrer Bewegung als ein leuchtender Himmelsbogen erscheinen würde und nicht einmal das Schwinden des Lichts in der Nacht auffallen könnte, da der Eindruck des hellen Lichtes im Auge zurückbliebe — — und „was hindert uns, den Maßstab noch größer zu nehmen, so groß, daß wir den Wechsel der Jahre mit unsren Pulsschlägen abmäßen? Wir sähen mit jedem Pulsschlage ein Aufblühen, Welken und Vergehen, aber nur der einzelnen Individuen, denn für das künftige Aufblühen sind die Keime immer schon gewesen. Wir sähen aber mit unsrer ganzen Lebensdauer eine fortgehende Auflösung der Erdoberfläche, um in den Wechsel der verschiedenen Lebensformen aufgenommen zu werden“.

Soweit die Schilderung Bärs. Was sich darin auf so bewunderungswürdige Art anschaulich gemacht findet, ist unser letztes Bewußtsein über die Dinge, daß es mit ihrem Sein nichts sei, daß Alles, was unsrer Grunderfahrung als Sein erscheint, vielmehr im Werden, in der Veränderung gedacht werden müsse. Wir halten nichts für beharrlich im Sein, auch das nicht, woran wir nicht die Spur einer Veränderung wahrzunehmen pflegen, nicht unsre Berge, nicht unsre Erdrinde (Otto Volger ist sogar der direkte Nachweis eines ununterbrochenen Stoffwechsels in

sämtlichen Schichten der Erdrinde gelungen), nicht die Gestirne. Wir sagen: die ewigen Berge, die ewige Erde, aber uns ist bewußt, daß wir nur vergleichsweise so sagen; wir sprechen noch von Fixsternen, aber wir wissen längst, daß sie keine wirklichen stellae fixae sind, und daß auch unsre Sonne in Wahrheit ein Wandelstern ist. Wir wissen von keinem noch so Großen oder noch so Kleinen und von gar nichts, was übrig bliebe, daß wir es als beharrendes Sein vorstellen könnten — trotzdem wir die Vorstellungsbilder des Seienden neben denen der Veränderung, d. i. der Bewegung in uns vorfinden. Diese unsre beiden Vorstellungsbilder sind also nicht in Wahrheit einander koordiniert, sondern das Sein ist der Veränderung, und damit der Bewegung subordiniert, die Bewegung ist das fundamentale Vorstellungsbild. Als solches erscheint es im Grundgesetze, welches uns, wie gezeigt worden, alle Vorstellungen der Grunderfahrung, auch die Vorstellung des ruhenden Dinges, aus der Bewegung erklärt, nicht aber umgekehrt auch aus der Ruhe die Bewegung zu erklären vermag und alles als Bewegung erkennt. Auf dem Boden des Denkens von der Bewegung bleibt nichts stehen vom Festen der Grunderfahrung, nicht Gestalt und Farbe, noch Beschaffenheit, noch Ton, Geschmack, Geruch — in dem den völligen Zusammensturz der ganzen Grunderfahrung nach sich ziehenden Grundgesetze bleibt in der Tat die Bewegung als das einzige Vorstellungsbild zurück. Unser Denken des praktischen Verstandes ist zuletzt, was unser letztes Denken im praktischen Verstande ist: dieses letzte Denken ist das Denken der anschaulichen Vorstellungsbilder der Bewegung; aus diesen allein wirklich bleibenden Vorstellungsbildern, in die wir alle übrigen Vorstellungsbilder auflösen müssen, ist unser Denken in seinem letzten Bestande zusammengesetzt. Die Bewegung ist der fundamentale und konstante Teil der Vorstellungsbilder, die das Grundgesetz als letzte, allein wahrhafte Erfahrung gelten läßt.

Daß sie dies in der Tat ist, dafür nun noch die folgende ganz und gar zwingende Auseinandersetzung, derzufolge kein Zweifel übrig bleibt, daß wirklich die Bewegung unsre letzte Anschauung ist, die wir notwendig, wenn wir überhaupt bewegte Dinge denken, denken müssen, während das Ruhen der Dinge sich hinwegdenken läßt, ja hinweggedacht werden muß, sobald wir uns nur auf den wirklichen tieferen Sinn des Begriffes Bewegung stellen.

Wir haben Bewegung definiert als Ortsveränderung von Dingen im Verhältnis zu andern Dingen oder Vertauschung eines Nebeneinander von Dingen mit einem andern Nebeneinander. Dies ist der Begriff von Bewegung, den die Meisten selbstverständlich finden werden, und es wäre ganz schlimm um das Denken der Menschen und um mein Denken bestellt, wenn wir nicht Alle in dieser allgemeinen Definition wesentlich übereinstimmen würden. Es wäre aber sehr gut, wenn wir uns auch zugleich deutlicher machen wollten als gewöhnlich geschieht, was in dieser Definition liegt. Tun wir das, und wir werden einsehen, daß damit allein schon — zugegeben die Bewegung überhaupt als eine Tatsache — lediglich Bewegung als die Wahrheit stehen bleibt und auch lediglich die anschauliche Vorstellung der Bewegung stehen bleibt, die andre anschauliche Vorstellung der Ruhe dagegen vollkommen hinwegfällt.

Besinnen wir uns zunächst darauf, daß unsre noch so eigensinnige Anschauung der Ruhe kein allzugroßes Vertrauen verdient: es kann durch den Begriff und überhaupt durch das wissenschaftliche Denken das dieser Anschauung gerade Entgegengesetzte als die Wahrheit herauskommen, und wir richten uns dann immer nach dem begrifflich wissenschaftlichen Denken. Als, der Anschauung gemäß, noch behauptet wurde: die Sonne dreht sich um die Erde und geht auf, geht unter, da behauptete man das genau Entgegengesetzte zu dem, was nun heute behauptet wird, wo man, nur noch der Anschauung gemäß, vom Auf- und Untergehen der Sonne s p r e c h e n d, dieser Anschauung zumTrotze die wissenschaftliche Einsicht festgestellt hat, daß es die Erde sei, die auf- und untergeht und sich um die Sonne bewegt. Die rechte, ganze Wahrheit lautet aber: Sonne und Erde bewegen sich umeinander. Von welch einem Stützpunkte für die Anschauung der Bewegung ausgegangen wird, darauf kommt nichts an, der B e g r i f f der Bewegung hat mit unsrer A n s c h a u u n g des Ruhens, die wir zur Anschauung des Sich-Bewegens hinzugebrauchen — wir sehen: ein Ding bewegt sich, während ein andres Ding ruht — gar nichts zu schaffen. Ich habe darum auch die Bewegung nicht definiert als Veränderung der Lage eines Dinges im Verhältnis zu anderen, ihre Lage beibehaltenden Dingen, sondern als Veränderung des Nebeneinander der Dinge; Bewegung, die uns alle Verschiedenheit der zusammengesetzten Dinge und ihres Auf-

einanderwirkens erklärt, leistet diese universale Erklärung nicht durch die der Grunderfahrung unentbehrlichen beiden Anschauungen der Ortsveränderung des einen und der Ruhe des andern Dinges, sondern ganz allein aus der Veränderung des Nebeneinander der Dinge wird uns die Zusammensetzung zu den verschiedenen Dingaggregaten und die Verschiedenheit ihres Aufeinanderwirkens verständlich. Der Begriff Bewegung ist der der Veränderung des Nebeneinander der Dinge, wonach die für unsre Anschauung ruhenden Dinge und das für unsre Anschauung sich bewegende Ding in ihrem Verhältnis des Nebeneinander mit gleichem Anteile verändert erscheinen. Ob ich die Sonne oder ob ich die Erde als ruhend annehme, — in Betracht des Verhältnisses ihres Nebeneinander, wovon ganz allein die Wirkungsweise von Sonne und Erde in ihrer Wechselseitigkeit bestimmt wird, bleibt das ganz gleichgültig, so lang nur eben Bewegung zwischen ihnen in diesem Verhältnis des Nebeneinander statthat.

Aber nun wollen wir tatsächlich einmal den Anschauungsstützpunkt des einen ruhenden Dinges ganz aufgeben. Wir müssen ihn nicht annehmen, wir können die Grunderfahrung zwingen, — sonst könnte das Grundgesetz des Denkens nicht zustande kommen, das wir uns eben jetzt in die letzte Deutlichkeit erheben und ad oculos demonstrieren wollen:

Warum erscheint in der Grunderfahrung und in dem gewöhnlichen Denken auf dem Boden dieser Grunderfahrung das eine Ding ruhend, während das andre Ding bewegt erscheint?

Das eine Ding erscheint deswegen ruhend, weil sein Verhältnis des Nebeneinander zu wiederum andern Dingen unverändert bleibt.

Denken wir uns nun diese beiden Dinge, das ruhende und das sich bewegende, isoliert (zu welchem Behufe, um dies denken zu können, wir allerdings in die beschämende Lage geraten, uns den vorhin so arg geschmähten leeren Raum pumpen zu müssen), so daß wir gar keinen Anhaltpunkt mehr für die Anschauung finden außer an diesen beiden Dingen.

Immer noch werden wir sagen können, das eine Ding ruhe, das andre bewege sich, wenn wir z. B. selber auf dem einen dieser Dinge uns befinden, also wenn wir bei unsrem Beispiele von Sonne und Erde bleiben. Die Erde ruht für unsre Anschauung, die Sonne bewegt sich, — denn da wir uns auf der Erde befinden, ruht diese für unsre Anschauung im Verhältnis zu

uns. Wir sind, im Verhältnis zur Erde, ein drittes Ding; jene beiden Dinge, Sonne und Erde, sind noch nicht wahrhaft isoliert. Wir müssen uns, wir müssen unsren Standpunkt auf der Erde hinwegfingieren, damit wir auch von der Bewegung der Erde die Anschauung gewinnen. Die haben wir nicht, so lange wir mit ihr bewegt sind.

Auf denn, verlassen wir die Erde! Es ist bequem getan, wenn wir uns nur auf einen jener Salomonischen Teppiche setzen, die uns leicht überall hinführen, wohin wir wollen, — es ist noch bequemer, wenn wir auf den Flügeln der Phantasie reisen. Wir wollen uns irgendwo im Weltraume als Zuschauer niederlassen, an irgend einem geeigneten Platze, den wir uns leicht hinfingieren können, wo wir wollen; am besten wohl tun wir, ihn in einer solchen Entfernung von Sonne und Erde zu wählen, daß uns beide in gleicher Größe erscheinen.

So, jetzt haben wir den rechten Platz; und nun sind für unsren Blick die beiden Gestirne vollkommen isoliert, und es sind keine andern Dinge als Anhaltpunkt für unsre Anschauung vorhanden außer diesen beiden. Und wie so ganz anders haben wir nun das Bewegungsverhältnis zwischen Sonne und Erde vor uns! Wäre es uns nun wohl möglich zu sagen, ob es die Sonne oder ob es die Erde sei, die sich bewege? und wie wollten wir es anfangen zu entscheiden, ob im Perihelium und im Aphelium der Erde diese es sei, die sich der Sonne genähert bzw. von ihr entfernt habe, oder ob die Sonne dies im Verhältnis zur Erde getan habe? Nein, wir werden ganz gewiß genötigt sein, die Bewegung beiden mit gleichem Anteil zuzuschreiben: sie drehen sich umeinander, sie kommen einander nah, rücken einander fern — wo ist unser Anschauungsbild des ruhenden Dinges geblieben?!

Und so wie hier, so mit Allem bei der Bewegung, so könnten wir es uns deutlich machen bei jeglichem Bewegungsverhältnis; und sobald sich auch nur ein einziges Ding bewegt, so bewegt sich Alles, denn durch diese Bewegung wird das Verhältnis des Nebeneinander aller Dinge verändert, oder mit andern Worten: es gibt keine Bewegung ohne entsprechende Gegenbewegung — Bewegung ist korrelativ, es gehören immer zwei sich bewegende Dinge dazu, und Ein sich bewegendes Ding allein gibt es so wenig wie es Links allein gibt ohne Rechts oder umgekehrt; das Wort Bewegung wäre gar nicht mehr anwendbar, es hätte

allen Sinn verloren, wenn nur Ein Ding wäre. Ein Ding allein könnte sich nicht bewegen, Ein Ding allein würde in der Tat ruhen, und es ist nicht zu begreifen, wie ein isoliertes, ruhendes Ding entgegen dem Begriffe Ding, der die Bewegung und die Wechselwirkung mit andern Dingen einschließt, als ein Ding bestehen könnte. Nehmen wir dennoch an, daß wir einmal ein einzelnes Ding als gänzlich isoliertes Ding in die Betrachtung zu ziehen vermöchten, so würde dieses in der Tat zu ruhen scheinen. Aber es würde, sobald noch ein andrer Körper in den Raum der Betrachtung einträte, sich zu bewegen scheinen, Bewegung ist korrelativ, und es ließe sich beobachten, wie, bei Koexistenz zweier Körper, beide physikalische Wechselwirkungen durcheinander erfahren würden.

Das Alles liegt in dieser „Veränderung des Nebeneinander", die für den Begriff Bewegung das Entscheidende ist und allein die Erklärung hergibt für Alles und Jegliches. Schon für die Wirkung des Sehens bleibt es einerlei, ob der gesehene Gegenstand sich bewegt oder der Sehende, wie ein Jeder, im fahrenden Wagen sitzend und schon an dem Springen des Gegenstandes beobachten kann, den er zuerst mit einem, dann mit dem andern Auge ansieht. Und ob ich mit der Feder in die Hand fahre oder mit der Hand in die Feder, ob ich mit Ptolemaios sage, die Erde ruht oder mit Coppernicus, sie bewegt sich — es erklärt sich Alles aus dem Nebeneinander und der Veränderung des Nebeneinander. Wie Vieles von den irdischen Zuständen und Vorgängen bliebe uns unerklärt, wenn wir vom Vorhandensein der Sonne nicht wüßten, obwohl natürlich alles wäre wie es ist, alles für uns nun Erklärte und alles noch Unerklärte und alles Unerklärliche: von diesem Verhältnisse des Sichumeinanderdrehens, einander Näher- oder Fernerseins hängt für den Fall Sonne und Erde Alles ab, was sie aufeinander wirken. Sie wirken aufeinander gleich viel: keine Wirkung ohne Gegenwirkung, und die Gegenwirkung ist so groß wie die Wirkung (Newtons drittes Axiom). Späterhin davon, daß dies den gleichen Sinn hat mit unserm Satze: keine Bewegung ohne Gegenbewegung, die so groß ist wie die Bewegung. Es gibt wirklich keine Bewegung ohne Gegenbewegung: das für unsre sinnenmäßige Anschauung der Grunderfahrung Ruhende und das dagegen an sich Bewegende bewegt sich tatsächlich Beides in entgegengesetzter Richtung gegeneinander.

Denn die Dinge sind bewegt, und was für unsre sinnliche Anschauung ruht, das ist bewegt i n einem andern Bewegten, und so also bewegt sich das für unsre sinnliche Anschauung Ruhende tatsächlich gegen das an, was sich nach unsrer sinnlichen Anschauung allein zu bewegen scheint, gegen das Ruhende an; es bewegt sich dagegen an, es bewegt sich nach der entgegengesetzten Richtung hin in und mit seiner Umgebung, mit dem Komplex der Dinge, in welchem es bewegt ist.

Wer den Begriff der Bewegung recht in seiner Tiefe erfassen will, der muß die Vorstellung des Ruhens, die in unsrer Grunderfahrung immer mit dabei ist, ganz beiseite schaffen, und wir haben gesehen, daß dies angeht und daß wirklich ganz allein die Bewegung als die einzige und letzte Vorstellung zurückbleibt; und damit haben wir nun erst recht erkannt, daß tatsächlich die Bewegungslehre gegründet ist auf unsrer wahrhaft letzten Erfahrung. Von unsrem fingierten Standpunkte im Weltraume aus würde Alles, was wir im Weltraume erblicken, bewegt erscheinen (wir selber zählen natürlich nicht mit, da wir ja nur eine Fiktion dorten sind), alle Gestirne würden bewegt erscheinen, und dem Laplaceschen Geiste, dem die Atome vor Augen wären wie uns aus unsrem fingierten Standorte im Raume die Gestirne, würde für seine Anschauung kein einziges ruhendes Atom erscheinen, sondern alle Atome würden ihm bewegt erscheinen, und alles was für unsre Anschauung verschiedene Dinge sind, würde für ihn aufgelöst erscheinen in ein verschiedenes Nebeneinander der mit verschiedener Geschwindigkeit konfigurierten Atome, wenn er ein Moment des Bewegungsvorganges fixiert dächte; der Täuschung eines Beharrens der zusammengesetzten Dinge im Sein wäre er nicht ausgesetzt, da ihm alles zusammengesetzte Dingsein als unaufhörliche, atomistische Bewegung innerhalb der allgemeinen Bewegung sich darbieten würde*). W i r s i n d in der Abstraktion des wissen-

---

*) Dieser Laplacesche Geist würde auch, nebenbei bemerkt, mir ganz ohne Zweifel die Hand drücken und zu mir sagen: Recht hast du, daß du die R i c h t u n g nicht mit unter die wesentlichen Bestimmungen der Bewegung zählst — welche Richtung denn auch? Ich sehe es vor mir, daß jedes sich bewegende Ding nicht Eine Bewegungsrichtung, sondern unzählige Bewegungsrichtungen hat. Da ja alle Bewegung korrelativ ist und in jedem Falle nicht bloß zwei, sondern mehrere und unzählige ihre Lage vertauschende Dinge in Betracht kommen, so ist z. B. die Bewegungsrichtung des Mondes in bezug auf die Erde eine

schaftlichen, genetisch erklärenden Denkens dieser Laplacesche Geist, wir verstehen die Welt der Dinge als die Welt der Bewegung. Denn Alles zusammengenommen, die zwingende Forderung des Denkens läßt es nicht anders zu; daß unsrem Sinnenscheine die Zustandsveränderungen und die Verwandlungen der Dinge ineinander und noch weniger die beharrenden Erscheinungen der Dinge selbst nicht ebenfalls als Bewegung direkt wahrnehmbar sind, daß wir auch Vorstellungsbilder von seienden Dingen in uns finden, hindert es nicht, da sich diese Vorstellungsbilder der seienden Dinge nicht aufrechterhalten lassen gegenüber den Bewegungsvorstellungen und bei allem in die Tiefe dringenden Denken in diese sich hineinverlieren. Und das ist es, was uns nötigt, mit allem Denken des praktischen Verstandes hinauszukommen auf diese Eine Bewegungslehre: sie ist die Wahrheit des praktischen Verstandes als der unmittelbare Ausdruck des Denkens seiner fundamentalen und souveränen Vorstellungsbilder. Der Begriff der Bewegung, aus dem alle Auffassungen der Sinnenerfahrung erklärt werden können, während keine dieser Auffassungen umgekehrt den Begriff der Bewegung zu erklären vermag, er ist gegründet auf derjenigen letzten Vorstellung, die nicht, wie die übrigen Vorstellungen, hinweggedacht werden kann.

Nur eine einzige Schwierigkeit bleibt bei dieser ganzen Bewegungslehre, und zwar eine unüberwindliche, — aber eine, die uns hier nichts angeht. Wir kennen sie auch schon. Sie besteht in der Unmöglichkeit, Atome als wirkliche Urdinge zu denken. Wir können in Wahrheit so wenig Atome als dinglich seiend denken wie wir unsre Dinge so denken können: denn Atome von solcher Art würden sich durch nichts von unsren Dingen unterscheiden als durch ihre Kleinheit; sie würden kleine unsichtbare Dinge sein nach Art unsrer großen sichtbaren, für die Dinge also keine absolute Erklärung hergeben, da sie selber Dinge wären. Aber sie würden als die wirklichen

---

ganz andre wie seine Bewegungsrichtung in bezug auf die Sonne und diese wiederum eine ganz andre als seine Bewegungsrichtung in bezug auf alle die übrigen Himmelskörper usw., er hat unzählige verschiedene Bewegungsrichtungen. Was aber die praktische Bestimmung der Richtung in den besonderen Fällen betrifft, so findet die sich in der Tat in der „Vertauschung des Nebeneinander" mit eingeschlossen.

einfachen Elementarkörperchen wenigstens eine Erklärung unsrer zusammengesetzten Dinge sein, und daß sie sich unsrer sinnlichen Wahrnehmung entziehen, das sollte uns wahrlich nicht hindern, sie im Denken anzunehmen, — wenn sie nur nicht auch der Denkmöglichkeit entzogen wären. Das sind sie aber. Denn es gibt bei keiner angenommenen Kleinheit der Atome ein Stillehalten, da wir sie immer noch kleiner annehmen könnten und niemals im Denken zu jenem wirklich einfachen Elementarkörperchen von Unteilbarkeit gelangen, vielmehr überall uns finden bei immer noch allseitig teilbaren Dingen. Weil Massen immer noch kleiner gedacht werden können, darum sind keine Atome zu denken, die ja eben als Massen von kleinster dinglicher Ausdehnung müßten gedacht werden können; wenn ich Massen immer noch kleiner denken kann und bis in alle Unendlichkeit fort nicht als wirklich allerkleinste Massen, so kann ich also bis in alle Unendlichkeit keine allerkleinsten Massen, das heißt: keine Atome denken. Es ist auch kein atomistisches Sein zu denken, das nicht sogleich auch als bewegt gedacht werden muß, d. h. als Nichtsein, daher sich auch mit den Atomen zum Behufe eines wirklichen absoluten Denkens der Dinge gar nichts anfangen läßt. Wir können also auch von den Atomen ein Sein nicht aussagen*). Wir kennen nichts als Veränderung

*) Daß man tatsächlich von nichtdinglichen Atomen spricht, aus denen das dingliche Sein zusammengesetzt angenommen werden solle, das wage ich nur in einer beiläufigen Bemerkung zu erwähnen, trotzdem diese Annahme von den Atomen als bloßen Kraftmittelpunkten, punktuellen Intensitäten oder wie man sie sonst getauft haben mag, durch sehr berühmte Physiker vertreten wird (Boscovich, Ampère, Faraday) und trotzdem sich selbst ein Fechner bekennt zu diesen „einfachen Wesen, die nur noch einen Ort, aber keine Ausdehnung mehr haben, indes sie durch ihre Distanz verstatten, daß die aus ihnen bestehenden Systeme noch (?) solche haben.“ Das kommt davon, wenn man sich über den Begriff des Ortes nicht aufgeklärt hat und den Ort für eine besondere Realität hält! Ich denke mir, der Ort, den die Atome noch haben, wird schließlich nur eine vermummte Ausdehnung sein, die wohl nur wegen ihrer Kleinheit vor uns nicht zu anschaulicher Geltung gelangen kann und eben warten muß, bis die Summierung vieler solcher „ausdehnungsloser diskreter Orte“ — indiskret genug — ihre verborgene und bescheidene Tugend an den Tag bringt! Dann ist mir die andere Naivetät denn doch noch lieber, die in den Atomen das Urding mit allen seinen mechanistischen Fähigkeiten und allem was daraus werden kann, anzutreffen glaubt: diese Rechnung aber $2 \times 0 = 2$, dieses Nichts, das in der Summierung Alles ergeben soll, dieses nicht ausgedehnte Ding oder

d. h. ein Anderswerden, ein ewiges Zugrunderichten oder besser gesagt: die Verhinderung des Seins. Nur die Verneinung des Seins ist berechtigt, und nur die Bewegung darf bejaht werden.

Dingpunkt — das ist ja das reine Ding an sich, das nichts vom Dinge an sich hat; das ist nichts für uns Materialisten. Wir kennen keine Orte ohne Ausdehnung: wo Ort ist, da ist Ausdehnung, und wo Ausdehnung, da ist Ding; und wir kennen nichts als Dinge da, wo es sich um Dinge handelt.

Das kommt davon, wenn man den Begriff des Raumes nicht versteht, — daraus, aus der verkehrten Auffassung vom Raume, schreibt sich diese ganz bitterböse Meinung her und daraus, daß man sich in das lediglich Formale der Konstruktionen des Denkens hineinbegibt, ohne zu wissen, wohinein man sich begeben hat und in der Meinung, man sei immer noch im Denken von Dingen. Das ist man mit den Atomen nicht mehr. Allerdings kann man das Unteilbare, Unzusammengesetzte, ganz Einfache und immer sich selbst gleich Bleibende, um es nicht dennoch teilbar und zusammengesetzt zu denken, gar nicht anders denken denn als mathematischen Punkt, womit man aber eben nichts andres denkt als den mathematischen Punkt, keineswegs ein Atom, d. h. ein unteilbares, unzusammengesetztes, einfaches Ding. Die Atome sind fiktive Konstruktionen, nicht physikalische Urpotenzen, und man muß den Energisten sagen: Dinge entstehen nicht aus fiktiven Konstruktionen, und ihr seid Leute, die dem Nichts Prädikate geben! Die Energisten, Punktualisten oder Nullisten verstehen nicht, daß es fiktive Konstruktionen des abstrakten Denkens gibt, die nicht imstande sind, die Dinge zu erklären (was sie nicht können, weil sie keine Begriffe von Dingen und also gar nicht wirklich denkbar sind, wie oben in den Prolegomena auseinandergesetzt wurde), die nur dazu dienen, damit das abstrakte Denken die Anwendung auf die Dinge der Grunderfahrung finde. Wenn Euklid sagt: Punctum est cujus pars nulla, so heißt das eben, daß der Punkt nur im abstrakten Denken existiere, — im Dinglichen gibt es keinen solchen ausdehnungslosen Punkt ohne Teile. Die mathematische Wissenschaft kann von dem ausdehnungslosen Punkte sprechen, die mathematische Rechnung hat auch den Begriff des Unendlichkleinen und des Unendlichgroßen nötig, zu praktischem Behufe. Aber was so unendlich klein gedacht ist, daß es in der mathematischen Rechnung nicht mehr mitzählt, das ist doch deswegen nicht das absolute Nichts, woraus nun auch noch gar die Welt der Dinge werden soll! Die unendlich kleinen Größen der Infinitesimalrechnung sind rein fiktive Konstruktionen des Denkens, die ganze eigentlich mathematische Phoronomie ist gleich der Geometrie und der Algebra eine rein fiktive Konstruktion des abstrakten Denkens und insofern nullistisch, aber ebendeswegen zur Erklärung der Welt der Dinge nicht geeignet, wenn auch zu unsrer Praxis in ihr von ausgezeichneter Bedeutung. Die Kraftmittelpunkte sind vom leeren Raume oder Nichts nicht zu unterscheiden, durch sie wird die Welt ebenso verschlungen wie durch Kant-Schopenhauers Raum- und Zeitformen. Entweder — oder. Die Kraftmittelpunkte sind entweder ebenfalls von dinglicher Ausdehnung oder sie

Aber können wir nun noch sagen: die Dinge sind bewegt? Wo sind denn die Dinge geblieben, die sich bewegen? Wir können doch unmöglich absolut sagen: Dinge seien Bewegung? Wenn ich sage: Dinge sind Bewegung, so lasse ich nichts andres als die Bewegung gelten, so hebe ich die Dinge auf und hebe damit auch die Bewegung auf, da was nicht Ding ist auch nicht Etwas ist, das sich bewegen kann? Das einzige „Etwas" des praktischen Verstandes ist das Ding.

Das ist wohl eine gewaltige Frage, und wer so fragt, der fragt gewiß recht. Aber es ist die Frage nach der absoluten Natur der Dinge oder überhaupt die Frage nach dem Absoluten, nach dem absoluten Inhalte des Denkens, nach der absoluten Wirklichkeit, — für uns hier keine Frage. Sie liegt über uns, über dem, was hier unser Denken angeht, hier, wo wir denken müssen, als wären Dinge die Wirklichkeit in aller Realität, ob wir auch gar nicht imstande sind, wahrhaft zu denken, daß Dinge sind, weil wir nicht denken können, was Dinge sind. Wir wollen — da wir doch das Wort nicht totschlagen können — wir wollen gar nicht davon reden, was unter Ding verstanden werden könne, das ist das Beste, — mit Gar-nicht-davon-Reden verstehen wirs noch am besten. Der praktische Verstand treibt es mit dem Denken nicht allzu weit und hoch oder kehrt wenigstens jedesmal von gefährdeter Stelle wieder um zu den Ruhepunkten, die er sich geschaffen hat — allerdings auf gewaltsame Weise, und wie muß er sich dabei quälen! wie muß er sie gleichsam heimlich, hinter dem eignen Rücken, zustande bringen! Denn wollte er sich ans Denken halten und dem Denken nach seiner ganzen Konsequenz folgen, so würde er aus der Welt der Dinge, aus der Grunderfahrung völlig hinausgeführt werden. Er kehrt aber wieder um, zu seiner Aufgabe zurück, zu den Dingen zurück, die er nur darum verlassen mußte,

---

zeigen sich wahrlich nicht tauglich, die Welt der dinglichen Ausdehnung zusammenzusetzen. Aus Nichts mit Nichts läßt sich die sehr reale Wurst der Welt nicht vollstopfen. Das verstehen die Metaphysik-Physiker so wenig wie es der Gott der Religion verstanden hat. Ja, ja, man dachte wohl, sie hätten ebendeswegen den Gott aufgegeben, weil er das nicht verstand, die Welt aus dem Nichts hervorzubringen, und nun sieht man, daß sie selber das gleiche Geschäft besorgen wollen?

Nicht bloß in diesem Einen Falle, sondern in allen Fällen kommt die Metaphysik auf dasselbe hinaus wie die Religion. Wir werden uns darüber nach und nach recht gründlich aufklären.

damit er ihnen besser beikommen, damit er sie sich verständlich machen könne. Die Dinge sind der Ausgangs- und der Endpunkt des praktischen Verstandes, worüber oben schon das Nötige gesagt worden ist; nur auf die Dinge kommts an.

Aber freilich ist dieses unser Denken der Dinge nur ein relatives Denken, denn die Dinge sind relativ, d. h. sie sind Etwas, was nur für unsre Auffassung der Grunderfahrung existiert. Eigentlich gibt es kein Zurück des Denkens zu Dingen; für das absolute Denken gibt es kein solches zurück und keinen Ruhepunkt auf Dingen. Das geht uns, wie gesagt, hier im relativen Denken nichts an. Dennoch will ich darüber noch einmal, in einer Zwischenbetrachtung, Einiges bemerken, um dazu beizutragen und darin zu befestigen, daß man dieses relative Denken auch wirklich in seiner Relativität verstehe, soweit mir dies hier, noch bevor wir über die Bedeutung des praktischen Verstandes das Rechte wissen, und noch bevor wir vom Geiste und vom Analogon wissen, so weit es mir hier möglich sein wird.

Zwei solcher Ruhepunkte des Denkens auf dem Dinglichen sind vorhanden, wie wir wissen, — trotzdem sie sich vor der Schärfe des Denkens nichts weniger als stichhaltig erweisen: denn das Denken will Denken sein und will keine Dinge, und die Grunderfahrung will kein Denken und will nichts als ihre Dinge, und das Denken zwingt die Sinne in die Höhe, und endlich zwingen doch die Sinne das Denken zu sich hernieder, so daß es ganz und gar eingehen muß in das Dingliche und ihm dienen muß mit allen Gedanken — und selbst mit dem Wege, der zu seiner Freiheit führt.

Den ersten Ruhepunkt bilden die Vorstellungen von seienden Dinggemischen, trotzdem das Denken weiß, daß sie als im Sein beharrende Dinge nur Illusionen unsres optisch-haptischen Horizontes in der Experientia vaga der Grunderfahrung sind. Nicht allein das absolute Denken weiß, daß Dinge nicht wahrhaft sind, — es ist unendlich wertvoll, sich darüber klar zu werden, so wie wir das versucht haben, es zu werden, daß auch schon das abstrakt wissenschaftliche Denken gar wohl weiß: mit den Dingen ist es nicht richtig, sie sind nicht das, als was sie in der Grunderfahrung erscheinen. Es handelt sich der Wissenschaft um das dem ganzen Wahrnehmungskreise der Grunderfahrung sich entziehende Urphänomen der Bewegung, welche auf keinen Fall als Bewegung *eines Dinglichen* bestimmt

werden kann, wovon nur gesagt werden kann: es liege überall als das Wesentliche demjenigen zugrunde, was uns in der Grunderfahrung als dinglich erscheint. Das von den Sinnen als dinglich Aufgefaßte ist nicht allein nicht objektiv dinglich so wie es von den Sinnen aufgefaßt wird, sondern überhaupt nicht dinglich; es stellt sich als Bewegung nach der Verschiedenheit der Schwingungen heraus, als Bewegung eines Nichts, — eines Nichts für die Auffassung unsrer Grunderfahrung von scheinbarer Nichtbewegung, von Dingen. Aber wie sollte der praktische Verstand die Dinge entbehren können für sein Denken der Praxis, da sein Denken der Praxis es mit nichts als mit diesem relativen Erfahrungszustande zu tun hat? und so kann er auf keine Weise anders als von Bewegung seiender Dinge reden. Die seienden Dinge treten als Grenzvorstellungen auf und gelten als Grenzvorstellungen überall da, wo sie nicht weiter auf Bewegungsvorstellungen zurückgeführt werden, wo das Interesse einer solchen Zurückführung ruht. Wird dieses rege, so erkennt es, daß sie selber keineswegs ruhen, daß von ihnen nichts vorstellbar bleibt außer den Verwandlungen, Eigenschaften und Zuständen, welche allesamt noch auf Bewegungen zurückgeführt werden müssen.

Das Gleiche gilt ohne jeglichen Abzug für den zweiten und letzten Ruhepunkt, den sich die unter der Herrschaft der Grunderfahrung Stehenden zu schaffen suchen (denn nur von Diesen rede ich hier, die auf keine Weise von der Sinnenerfahrung loszukommen vermögen und sie sich immer auf irgend eine Weise als real zu erklären suchen), wenn sie, von ihrem eignen Denken in die Enge getrieben, gar keine Grenzvorstellung von seienden Dinggemischen mehr übrig behalten und Alles sich in Bewegung auflöst ohne dingliche Bewegungsträger, — und doch sind auch die Bewegungsvorgänge nicht anders denkbar als in der gegenseitigen Relation mit seienden Dingen, also mit einem wirklich realen dinglichen Substrate. Dann kann sich der verzweifelte Verstand nicht anders retten als indem er sein eignes Denken arretiert und nun ohne das Denken denkt, gegen sein Denken denkt, oder indem er das Denken zum ungeheuerlichsten Salto mortale zwingt. Es soll und muß seiende Dinge denken! Nicht mehr Dinggemische zwar, von denen wir Vorstellungsbilder besitzen, sondern unwahrnehmbare Dinge, jene Urkörperchen oder Atome sollen als seiend gedacht werden, — man sucht

sie auf alle Art so viel wie möglich vor dem Denken zu verstecken und will den Anschein vortäuschen, als wären sie denkbar. Der Verstand erkennt hier sein Spiel verloren, er wird zum Betrüger und hält, wie gewöhnlich der Betrüger, seine Sophistik für das Recht und wird endlich zum Phantasten, der sein Habenwollen mit dem Haben verwechselt und sein Greifen nach dem Phantom mit dem Besitze eines Wirklichen.

Daß die seienden Atome für das philosophische Denken so wenig wert sind wie die seienden Dinggemische, darüber ist genug gesagt worden, und es müßte nicht nötig sein, noch ein Wort weiter darüber zu verlieren. Und doch ist es nötig, — auch ich habe davon das Meinige gesagt, aber ich fürchte sehr, die Worte darüber werden wahrhaft verloren sein, so wie alles Bisherige darüber verloren und in den Wind gesagt war. Denn, wenigstens die Besseren, sie stimmen zwar zu mit deutlichem Ja, als hätten sie's verstanden, daß es sich um keine Erfahrung und um völlig Undenkbares handelt: danach aber gehen auch diese Besseren hin (ich könnte es mit tausend Anführungen ihrer eignen Worte belegen!) und errichten frischweg das Gebäude ihres philosophischen Denkens auf dem Grunde des Undenkbaren, und nun sieht man, was sie verstehen, und daß sie nur darauf aus sind, zu ihrer Philosophie der Dinge zu gelangen. Diese metaphysizierenden Naturmänner verdienen kein Vertrauen, denn sie stützen ihr Denken nicht auf Erfahrung, sondern auf luftige Hypothesen. Wollen wir denn gar nicht mehr unterscheiden zwischen den Hypothesen und den wirklichen Dingen unsrer Erfahrung? und wollen wir nicht endlich auch einen Unterschied machen zwischen den Hypothesen über die Dinge, die uns zur Erfahrung von wirklichen Dingen verhelfen können und die sich vielleicht dereinst als eine wirkliche Erfahrung von Dingen bestätigt finden, und jener so ganz andren Fiktion des Denkens, jener Fiktion von den Atomen, die eine bloße Hülfskonstruktion des Denkens ist, aber freilich die ganz unentbehrliche, wodurch uns zu unsrer heuristisch methodischen Grundwissenschaft der Bewegungslehre verholfen wird? Ich denke, wir wollen und müssen endlich so unterscheiden, und dies ist es, was ich meinesteils zur Aufklärung über die Atome beigebracht habe, indem ich in den Prolegomena klar machte, daß die Atome eine Fiktion von der letzten Art sind, daß sie ganz und gar ins Denken hineingehören und nichts weniger als

selber Dinge sein können, vielmehr Dasjenige sind, womit Dinge gedacht werden, beihülflich zu dem Denken hinzugehören, welches die Dinge denkt, aber doch damit nicht dasselbe sind wie die gedachten Dinge: so wie die Augen nicht dasselbe sind wie das Licht und so wie die Ohren nicht dasselbe sind wie der Schall, sondern so wie Augen und Ohren dasjenige sind, womit gesehen und gehört wird.

Könnt ihr auf die Atome eine Philosophie der absoluten Dinge aufbauen? Und wollt ihr denn niemals einsehen, daß euch zum Philosophieren über die Dinge Eines — mindestens Eines fehlt: nämlich die Dinge? und müßt ihr denn zu einer absoluten Philosophie über die Dinge kommen, wozu dann allerdings die Kenntnis des absoluten materiellen Substrates unentbehrlich wäre? Wie wollt Ihr es denn nur rechtfertigen, ihr Männer der Wissenschaft, die ihr die Bewegungslehre kennt, daß ihr überhaupt auch nur sucht nach Dingen? So kennt sie doch auch recht, die Bewegungslehre, und bleibt bei dem, was ihr selber sagt, daß Alles, Alles, vom unendlich Größten bis zum unendlich Kleinsten, alles Anorganische wie Organische in der bestandlosen Bewegungsverwandlung sei, und das heißt doch: Bewegungsverwandlung nicht so wie im Kaleidoskop, wo mit sich selbst identisch bleibende Teilchen, immer neu kombiniert, die Verwandlung bewirken, sondern hier ist gar kein mit sich selbst identisch bleibender Inhalt, gar kein qualitatives Was des sich Verwandelnden zu entdecken, — und wenn ihr so sagt und dabei nur bleibt, bei diesem Gesagten, was unterscheidet euch denn noch in diesem Punkte von demjenigen, was die Philosophen von immerher gesagt haben, und wie könnt ihr dann noch von absoluten Dingen reden oder eine absolute Erklärung für die Dinge mit euren Hypothesen suchen?

Reißt diese Meinung von den Dingen aus euren Herzen, mit der Wurzel reißt sie heraus, — dann kanns werden, daß ihr auch noch die Dinge versteht, so wie sie verstanden werden müssen. Der Begriff der Materie ist eben deswegen absolut, in letzter Instanz, nicht erschließbar, weil Materie ein relativer Begriff ist. Ihre absolute Nichtdenkbarkeit gehört zu ihrem Begriffe, wie er uns in der letzten Abstraktion des Grundgesetzes von der Bewegung deutlich wird: ihre relative Denkbarkeit in unsrer Grunderfahrung, um unsrer Praxis willen, das ist ja etwas ganz Anderes. Was Dinge an sich selbst sind — nun, das mag ein Andrer wissen,

das mag einer von jenen Andern wissen. Ich hoffe, wir allesamt werden unsrem Ziele immer näher kommen, das relative Denken in sich selbst in seiner Bedeutung zu erkennen, und dieses ganze relative Denken ganz und gar getrennt zu halten vom wahren wie vom verkehrten absoluten Denken; wir werden, unbeschadet unsrer wissenschaftlichen Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, unbeschadet dieses großartigen relativen Wissens doch auch zugleich das Wissen von seiner Relativität gewinnen und mit der vollsten und für immer unverlierbaren Überzeugung dahinter kommen, daß die Dinge lediglich der Experientia vaga, der Grunderfahrung des Sinnendenkens angehören, und daß es ein philosophisches Denken über die Dinge weder gibt noch geben kann, — nach dem Wesen der Dinge kann nicht gefragt werden; und wer danach fragt, der beweist mit Worten, daß er aufgehört hat zu denken.

O, man glaube nicht, daß ich mein Versprechen vergessen hätte, den Dingen hier, in diesem Zusammenhange, in diesem Bande vom praktischen Verstande nichts Übles weiter nachsagen zu wollen. Ich will auch mehr nicht sagen wie das ganz Notwendige, und sage damit nichts gegen die Dinge, sondern nur gegen die verkehrte Auffassung, die den Begriff Ding nicht versteht, und die nicht versteht, was das ist: relatives Denken.

Davon muß ich sogar noch mehr sagen:

Zu diesem lediglich relativ gültigen Denken gehört auch noch der Begriff Bewegung. Wir haben das schon gestreift, und es soll nun noch einmal ganz ausdrücklich hervorgehoben sein. Nicht etwa, um damit auch nur das Geringste gegen unsre beste und letzte Fundamentalwahrheit des praktischen Verstandes zu sagen, sondern ganz so wie bei den Dingen lediglich gegen die falsche Auffassung, welche die Relativität dieser Wahrheit nicht festzuhalten vermag. Damit man keinen Augenblick glaube, wir wollten uns Etwas in unsre Tasche hineinlügen, und damit Keiner keinen Augenblick denke, es stünde um die Bewegung im Grunde besser als um die Dinge. Nein, da es um die Dinge schlecht steht, wie sollte es um die Bewegung besser stehen? Wir können der Bewegung nichts Besseres nachsagen als den Dingen: denn wenn nichts als Bewegung zu finden ist, nichts Unbewegtes und in keinem sich Bewegenden ein im Sein Verharrendes, Unbewegtes, so sehen wir ein, daß es dann auch mit der Bewegung

nichts ist; Bewegung ist das Hindernis des Seins, und mit dem Sein ist auch die Bewegung verhindert.

Wir wollen uns auch nicht trösten mit kurzbeinigem Troste, als könnten wir etwa dem Zusammen von Ding und Bewegung Gutes nachsagen, als wäre etwas damit gesagt, wenn wir sagen: Ding und Bewegung sei als eine in der Wirklichkeit untrennbare Einheit zu denken, die nur in unsrem abstrakten Denken getrennt und ihm deswegen jedes für sich unerklärlich erscheine — was hilft es, wenn wir immer wieder zu denken suchen, was wir eben nicht denken können?! Wenn wir diese Einheit nicht denken können, so heißt das doch, daß wir sie nicht denken können, und wenn wir keine der beiden Komponenten einzeln zu denken imstande sind und jede gleich Null herauskommt, so können wir sie auch nicht zusammen addiert denken, und sie ergeben nichts und keine Resultante. Das Sein und die Bewegung, d. h. seine unaufhörliche Veränderung läßt sich auf keine Weise denken. Ein Sein ist und verändert sich gar nicht. Daß das Sein sich verändere, ist so wenig begreiflich wie ein andres Wunder. Das Sein ist der Gegensatz der Veränderung oder vielmehr das die Veränderung Ausschließende; das veränderliche Sein das heißt mit andern Worten: das veränderliche Unveränderliche, das bewegte Unbewegte, das nicht seiende Sein oder das Nichtsein. Bewegung könnte immer nur sein Bewegung eines Dinglichen — bei aller Bewegung haben wir dingliche Vorstellungsbilder, wie selbst beim elektrischen Funken, trotzdem seine Bewegung nur ein Millionteil einer Sekunde dauert, und wo wir uns Bewegung denken, da denken wir uns Bewegung eines Dinglichen — Bewegung könnte nur von einem seienden Dinge oder was dasselbe ist: von einem Nichtbewegten ausgesagt werden, von dem sie aber eben nicht ausgesagt werden kann. Wovon denn nun aber? Oder sollen wir Bewegung ohne Stofflichkeit, Kraftmittelpunkte ohne reales dingliches Substrat annehmen, — gleich den Energisten und kleinen Jehovahs, die aus Nichts das All werden lassen? Das Nichts kann niemals in Etwas, in Dingliches überschlagen, also auch nicht in bewegtes Dingliches: wir bedürfen der Dinge, die sich in Zwischenräumen, die zwischen ihnen sind (d. h. in Dingen von andrer Intension) bewegen, — in leeren Zwischenräumen, zwischen denen nichts vorhanden ist, kann sich nichts bewegen. Also Bewegung ohne reales

dingliches Substrat ist unsinnig, aber wir haben gesehen: Bewegung mit realem dinglichem Substrate ist nicht weniger unsinnig.

Und es steht noch weit hoffnungsloser, wenn wir noch an alle die übrigen Einwürfe der philosophischen Kritik gegen den Begriff der Bewegung denken. Diese Einwürfe sind wahrlich nicht sophistische Spielereien und Späße: sie sind aus dem letzten Ernste des Denkens, und es hält unmöglich sie zu wiederlegen. Die Schwierigkeiten, die sich gegen diesen Begriff Bewegung erheben, sind so groß und so gänzlich unüberwindlich, wie die gegen den Begriff Ding; das weiß der philosophisch denkende Leser. Und er weiß, daß es ganz unmöglich hält, den Begriff der Bewegung im absoluten Sinne zu bestimmen, daher ich auch nichts als die rein praktische Begriffsbestimmung gab: „Vertauschung des einen Nebeneinander der Dinge mit einem andern", was keinerlei Definition der Bewegung selbst enthält, vielmehr sich eben nur relativ und praktisch auf die Dinge bezieht. Absolute Bewegung, das wäre ja die nicht korrelative Bewegung — ich habe oben davon gesprochen, daß sie nicht denkbar ist, und wo sollte sie denn vor sich gehen? Etwa im Raume und in der Zeit? und auf Raum und Zeit müßten wir die Bewegung gründen? So geschieht es in der Tat von Manchen. Die haben gut, auf den Raum und die Zeit gründen: sie sollten nur erst einmal recht bedenken, was Raum und Zeit in Wahrheit sind, bevor sie sich darauf wie auf besonderes, an sich selbst Seiendes berufen!

Genug also, da nun einerseits weder das Sein noch andrerseits die Bewegung an sich gedacht werden kann, und dennoch, um die Bewegung denken zu können, vorher das Sein, und um das bewegte Sein denken zu können, vorher die Bewegung müßte gedacht werden können, so erweist sich die gänzliche Unmöglichkeit, das bewegte Sein absolut denken zu können.

Aber von einem absoluten Denken mit dem letzten Ernste soll ja auch hier nicht die Rede sein, und wir wollen, wie wir tun müssen, beide Augen zudrücken, damit wir bleiben können wo wir sind: im relativen Denken des praktischen Verstandes, das eben nicht weiter reicht als es reicht, und mit all seinen Gedanken zuletzt im Widerspruche mit sich selbst und in der vollkommenen Selbstaufhebung enden muß. Auch der letzte tragende Gedanke des praktischen Verstandes, mit dessen Hülfe

alle seine übrigen Gedanken gedacht werden, ist noch relatives Denken des praktischen Verstandes, und er dauert so lang wie der Löffel von Brod: er wird zuletzt verzehrt. Und kann es denn anders sein? Wenn es aber anders wäre, wenn wir anders zu denken vermöchten über diese dingliche Bewegung, über die wir doch denken müssen im praktischen Verstande, wenn wir diese relative dingliche Bewegung wirklich und absolut zu denken vermöchten — wenn ich solcherart etwas mit Worten sagen darf, was sich auf keine Weise denken läßt — wie sollten wirs tragen?? Denn wir sind was wir denken, und wir sind mit unsrem relativen Denken des praktischen Verstandes, was wir mit ihm denken und mit ihm nicht anders denken können: wir sind dingliche Bewegung, nichts als dies. Und darum, weil unser ganzes Leben Bewegung ist, darum kommen wir unser Leben lang nicht zum Denken dessen, was wir wahrhaft sind, wir kommen nicht zum wahren Sein und zur Ruhe. Mit dem praktischen Verstande kommen wir nicht dazu. Wie denn wohl vermöchten wirs zu tragen, wenn nichts wäre als der praktische Verstand? Wer könnte das tragen, der da wüßte, was es um diese relative Wahrheit von unsrem Denken der Dinge als bewegter Dinge ist, von den Dingen, die niemals Eines sind, sondern immerwährend Anderes werden! von den Dingen, die niemals ein Etwas sind, die also nicht sind! das absolute Ding an sich — das heißt, das Etwas und das Nichts identifiziert. Wer vermöchte das Nichts als die absolute Wahrheit zu ertragen?! — Aber das relative Denken kann nicht absolut sein, und wir können nicht vom relativen Denken eine absolute Sicherheit verlangen: wir müssen die absolute Selbstaufhebung aller seiner Thesen erwarten, verlangen, wir müssen danach suchen! Wer vom Begreifen dieser Welt der Dinge spricht, wer sie zu begreifen für möglich hält, der begreift von der Welt nichts; wer den praktischen Verstand in sich selbst oder auch nur einen einzigen Gedanken des praktischen Verstandes wahrhaft begreifen will, oder wem auch nur Dieses Dunkel bleibt: warum kein einziger seiner Gedanken begreiflich sei und er mit keinem jemals auf festen Ankergrund gerät, — der hat nicht begriffen, was der praktische Verstand ist. Das relative Denken muß sich zuletzt enthüllen als relativ und negativ, damit wir aus seiner Umfesselung uns erheben

können in unser wahres Sein und in die Freiheit ohne Ende! Das wissen wir, und vergessen keinen Augenblick, wir Materialisten des praktischen Verstandes, daß wir Idealisten des Geistes sind. Im geistigen Denken finden wir unsre Wahrheit.

Das Alles sage ich nur, um daran zu erinnern, daß wir mit der dinglichen Bewegungslehre in der Fakultät des relativen Denkens bleiben, daß diese Bewegungslehre unsre Weltanschauung ist, die Anschauung der Welt der Dinge wie sie für uns, die wir selber Dinge sind, natürlich ist. Wir sind selber bewegte Dinge innerhalb der allgemeinen dinglichen Bewegung, und unsre Gedanken sind solche von der Bewegung der Dinge, müssen solche sein, damit wir sein können, was wir sind, damit wir solche Dinge sein können, wie wir sind; worüber wir uns noch, als über den Hauptgedanken, der uns die wahre Bedeutung unsres Denkens im praktischen Verstande aufschließt, ausführlich verständigen werden. Wir werden noch deutlich einsehen, was das eigentlich ist, was wir Verstandesdenken nennen, daß es kein, daß auch unser letztes Denken auf Grund der Bewegungslehre kein erkennendes Denken sei, — unsre Weltanschauung ist keine Philosophie. In unsrer Weltanschauung, d. i. in unsrem Denken der Dinge als bewegter Dinge, kommt unser Denken da zum Abschluß, wo es beginnen sollte. Der Abschluß, den wir bei den Dingen als den bewegten machen, ist, wie wir wissen, ein gewaltsamer Abschluß, kein wahrer. Wir schließen tatsächlich, woran genug erinnert worden ist, mit dem Nichtdenkenkönnen der Dinge. Können wir aber die Dinge nicht denken, so erreichen wir mit unsrem Denken im praktischen Verstande gar keinen Inhalt des Denkens, auch mit dem wirklich begrifflich wissenschaftlichen Denken erreichen wir dann gar keinen Inhalt des Denkens: denn der ganze Inhalt des praktischen Verstandes ist der von den Dingen oder von der Nichtbewegung nach der Grunderfahrung, die aber von dem Grundgesetze der Bewegung aufgehoben wird. Ist es möglich, bei dieser letzten Abstraktion des Grundgesetzes angelangt, — und alles letzte Denken des praktischen Verstandes muß hier anlangen, — ist es hier noch möglich, die völlige Relativität unsres Verstandesdenkens auch nur einen Augenblick zu verkennen? Es muß Alles als Bewegung gedacht werden, und nichts kann als ein Nichtbewegtes oder Ding gedacht wer-

den, und nach der Nichtbewegung oder dem Dinge kann nicht die Frage sein, und es bleibt davon auch nichts Unerklärtes weiter zu erklären, denn das Ding ist uns völlig erklärt als die Täuschung des Sinnenscheines unsrer Grunderfahrung, die wir schon in der wissenschaftlichen Betrachtung als gänzlich unhaltbare Experientia vaga aufzugeben genötigt sind. Dennoch müssen wir auch mit dem Denken der Bewegung zurück zum Nichtbewegten oder Dinge der Grunderfahrung, um der Praxis unsres Lebens willen, das eben in der Grunderfahrung besteht, in unsrer Sinnenmäßigkeit: der praktische Verstand als Ganzes ist das Denken der Bewegung von Nichtbewegtem oder von Dingen, die den Inhalt seines Denkens bilden. Aber wie bleibt es nun noch möglich zu verkennen, daß das Denken des praktischen Verstandes eben nur ein Denken des relativen Inhaltes ist? Denn dieses Dennochdenken dessen, was nicht wahrhaft gedacht werden kann, das ist eben Relativität des Denkens, die eher als ein Denken wohl als ein Nichtdenken und als etwas ganz Andres bezeichnet werden müßte, wie wir es denn auch, entgegen der gewöhnlichen Meinung vom Denken, erfinden werden, — und bleibt es dabei noch möglich, nach Art unsrer Volksphilosophie, dieses Grundgesetz für die absolute Wahrheit der Philosophie zu nehmen? Was hat die menschliche Weltanschauung unsres relativen Denkens, die wir zurückbehalten müssen auch für die Wissenschaft unsres relativen Denkens, — was hat diese Weltanschauung mit einem absoluten Denken der Philosophie zu schaffen? Denn philosophieren läßt sich doch nur mit einem absoluten Denken, d. h. mit dem wirklich Denkbaren. Wo Widerspruch und Selbstaufhebung im Denken gefunden wird, da ist gewiß kein absolutes philosophisches Denken, und wenn unzulängliche Köpfe davon nichts merken, wie es mit solchem Denken bestellt ist, so wird es deswegen immer noch keine Philosophie. Sie philosophieren mit dem praktischen Verstande und mit seiner Wissenschaft, dessen relatives Wissen aber völlige Unwissenheit höherer Potenz wird: denn es gilt nur da, wo die Dinge gelten, nicht aber im absoluten Denken, wo die Dinglichkeit in Frage gestellt und aufgehoben ist, wo mit der Haltbarkeit des relativen Wissens auch zugleich die des Gewußten vergeht. Die Weltanschauung als Philosophie genommen, ist ganz sinnlos; sollte unsre Wissenschaft unsre Philosophie sein, so wäre unsre Philo-

sophie völlig gedankenlos und ganz und gar leer von allem Inhalte.

Nein, unsre menschliche Weltanschauung ist nicht unsre Philosophie, sie ist aber tatsächlich die Philosophie des Volkes. Die Philosophie des Volkes, der materialistische Monismus mit seiner Entwicklungslehre — was ist das andres als dies gemißbrauchte und mißhandelte Grundgesetz des Denkens im praktischen Verstande? Indem darin unser relatives letztes Denken der atomistisch dinglichen Bewegungslehre als Philosophie betrachtet wird, ist damit das im absoluten Sinne völlig Undenkbare zur absoluten Wahrheit des Denkens erhoben. Das Volksdenken endigt im Aberglauben — der Aberglaube ist die absolut gedachte Relativität der Dinge des praktischen Verstandes, womit die ganze, schon im Grundgesetze als ungültig erkannte Grunderfahrung, nach ihrer ganzen Gültigkeit in absolutem Sinne wieder hergestellt wird.

Aber wohin gerate ich denn? Ich bin da ja bei einem Punkte angelangt, den ich in dieser Zwischenbetrachtung auch nicht von fernher habe berühren wollen, denn er gehört nicht zu unsrem Gegenstande. Aber gut so, was schadets? Gut so, und desto besser, wenn mir damit nur ein Weniges gegen den abscheulichen Aberglauben der dinglichen Realität schon hier geglückt sein sollte. Dann will ich mich freuen wie der Mann, der mit einem Steine den Hund hat werfen wollen, aber seine Schwiegermutter traf und sagte: das ist auch gut! — Und was ich hier getroffen habe, danach brauche ich anderswo nicht zu werfen.

Die Bewegungslehre ist die Wahrheit unsres relativen Denkens im praktischen Verstande, sie absolut zu denken ist die Verworrenheit des analogischen Aberglaubens. Aber deswegen heißt es nun noch keineswegs: entweder Aberglaube oder Nichts, entweder Katechismus oder Skeptizismus, sondern es gibt noch ein drittes, ein geistiges Denken derer, die allerdings mit solchem Denken durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden sind von allen Andersdenkenden; es gibt noch ein Denken, welches nicht bloß im Gegensatze zum Denken des Aberglaubens, sondern auch im Gegensatze zum naiven Denken des praktischen Verstandes ein wahres Denken mit vollem Rechte genannt werden kann, das ganze, bis zu Ende gedachte Denken genannt werden muß: das geistige Denken, welches, die Relativität nach

ihrem vollen Rechte, aber freilich auch nur als relative Wahrheit, ohne jegliche Kompetenzüberschreitung, anerkennend und in sich schließend, ebenso gültig ist für die Wahrheit des absolut Wirklichen, des absolut realen Denkinhaltes, wie unser Denken des praktischen Verstandes für unsre Wahrheit des relativ Wirklichen mit dem relativ gültigen Inhalte seines Denkens.

Die Bewegungslehre ist die Wahrheit des praktischen Verstandes — oder wollen wir die Erklärung, die sie hergibt, deswegen verwerfen, weil sie keine absolute Erklärung ist? Wollen wir denn um des absoluten Denkens willen das relative Denken leugnen? Wollen wir dieses Leben in dieser unsrer dinglichen Existenz leugnen, dieses süße und schreckliche Leben, das wahrlich auch in seiner Relativität noch groß und wunderbar genug ist —? Oder wollen wir etwa behaupten, daß unsre dingliche Existenz in dieser Welt der Dinge eine andre als eine relative sei?

Wir brauchen für diese unsre relative dingliche Existenz und für ihre Praxis das relative Denken, das praktische, und wir denken das relative, praktische Denken nach dem Prinzip, wonach es zu denken geht. Es geht mit dem Grundgesetze der Bewegung praktisch, das Erklären geht damit wie es mit nichts Andrem geht, und darum erklären wir damit, — so wie wir mit unsren Beinen laufen und laufen müssen, weil es mit nichts Andrem geht. Die Bewegungslehre ist praktisch wie die Beine und allerdings auch nur relativ praktisch wie die Beine sind, und es ist sehr gut, wenn wir das recht wissen und nicht irren, wie so sehr Viele irren, die da glauben, weil die Bewegungslehre relativ und praktisch so sehr brauchbar ist, daß sie auch als Absolutum brauchbar sei. Das Absolutum ist sie so wenig wie die Beine das Absolutum sind.

Es ist Alles gut, wenn wir nur die Fakultäten auseinanderhalten, und dann werden wir erkennen, daß dieses Erklärungsprinzip der Bewegungslehre für alle Erscheinungen in der Welt der Dinge ausreicht, — daß es aber kein absolutes Erklärungsprinzip ist, darin liegt kein Mangel, da es ja nur ein relatives und praktisches sein soll und kann; daß es eine absolute Erklärung für die Welt der Dinge geben müsse, ist eben Aberglaube, und alle Bedenken gegen die Vollkommenheit der Bewegungslehre ergeben sich lediglich aus der Verkennung, aus der grundverkehrten Auffassung dieser unsrer ding-

lichen Existenz und unsres Denkens der Dinge, dessen ganze Bedeutung zusammenfällt mit unsrer Praxis. Für den praktischen Verstand ist Alles gut, wenn wir nur in seiner Sphäre des Denkens uns halten, und hier können wir nicht anders als die Dinge für das Wirkliche nehmen.

Und die Praxis des Denkens fordert die Atome! Ja, wir müssen diese luftige Hypothese fädeln, sonst werden wir der Dinge nicht Herr im Denken und nicht in unsrer Wirklichkeit. Aber wir meinen darum nicht, daß wir nun die Dinge hinübergeschleppt ins Denken und sie dort in ihrer absoluten Realität erkannt hätten; wir sind ganz und gar nicht darauf aus, sie in der wirklichen Erfahrung zu ertappen, wir halten es für das Ungeheuerlichste des verkehrten Denkens, aus der Atomfiktion Folgerungen für die Realität der Dinge zu ziehen. Wir wissen, daß wir die Atomistik nicht einmal als eine Hypothese über die Dinge betrachten dürfen, daher sie auch keineswegs so ein Teufel ist, wie sie schwarz aussieht, und weit entfernt davon bleibt, den absoluten Materialismus als Philosophie zu begründen: aber sie begründet den Materialismus für unser Denken der Dinge, für die Relativität des praktischen Verstandes. Die Atomistik ist nicht in der absoluten Natur der Dinge, sondern in der Natur unsres wissenschaftlichen Denkens gegründet, das sie verwenden muß und verwenden kann —: wer bei uns seine Arbeit tut, der hat bei uns sein Hausrecht. Die Annahme der Atome ist — zur Konstruktion der Bewegungslehre — für die Wissenschaft des praktischen Verstandes unentbehrlich. Es müssen Atome und auch Ätheratome angenommen werden, — das in den Prolegomena von den Atomen im Allgemeinen Gesagte und die dorten gegebene Lösung des vermeintlichen Widerstreites der Atomistik gegen das materielle Kontinuum gilt natürlicherweise auch völlig in Hinsicht auf die Ätheratome und auf den Widerstreit zwischen dem Äther als kontinuierlichem Medium und den diskontinuierlichen, positiven nnd negativen Elektronen, wird auch dann noch Geltung behalten, wenn die Notwendigkeit eines zweiten Äthers hinter dem ersten, eines dritten hinter dem zweiten und so weiter in infinitum sich herausstellen sollte. Es müssen Atome angenommen werden: wir verstehen jetzt dieses Muß, besonders nach den letzten Andeutungen über die Relativität unsres Dingedenkens, ganz vollkommen. Wir verstehen es jetzt, warum

die Wissenschaft nicht ausreicht mit den wirklichen Begriffen von Dingen und auch noch die begriffsähnliche fiktive Konstruktion der Atome hinzugebraucht: Weil die Dinge als wirkliche Dinge nicht standhalten und auf keine Weise im Denken vollziehbar sind, die Wissenschaft aber, um Wissenschaft sein zu können, die Dinge als wirkliche Dinge zu behandeln genötigt ist, darum bedarf sie dieser fiktiven Konstruktion der Atome, die in der wissenschaftlichen Rechnung so angesetzt werden, als wären sie wirkliche Dinge, als wären sie die wirklichen Urdinge, aus denen alle die Dingsysteme sich zusammensetzen. So verstehen wir die Atome, verstehen daß sie unentbehrlich sind, und verstehen dabei doch zugleich, daß sie nicht wahr sind, daß sie nicht wahrhaft denkbar sind. Alle Versuche, sie als widerspruchsfreie Begriffe zu erweisen (womit natürlich immer noch nichts zur Erklärung der dinglichen Welt getan wäre: denn sie wären eben die die Dingsysteme zusammensetzenden Urdinge, also selber Dinge gleich den Dingen, die durch sie erklärt werden sollten und die dadurch so wenig erklärt wären wie etwa die Menschheit, indem man sagen würde, sie sei aus einzelnen Menschen zusammengesetzt), die Versuche von Thomson, Secchi u. A. sind, soweit sie die wirkliche Denkmöglichkeit der Atome erweisen sollen, völlig unnütze Arbeit; keinem Scharfsinn auf dem Grunde eines so verkehrten Denkens wird es gelingen, das Verkehrte als das Richtige und das Nichts als das Etwas zu erweisen, — sie erweisen nur, und auch dies ist unnütz, denn es ist längst zum Überflusse erwiesen: daß man ein verdienstvoller Gelehrter, ein exakter Naturforscher sein kann und dabei doch von sehr unexaktem Denken und gänzlich unaufgeklärt sowohl über die Atome wie auch über die Dinge. Denn solche Versuche sind nur möglich da, wo die fiktive Konstruktion von den Atomen verwechselt wird mit dem Begriffe von relativen Dingen, welche letzten man dann noch obendrein verwechselt mit absoluten Dingen. Was bei diesen Versuchen herausgepreßt werden soll, ist die Atomkonstruktion als ein widerspruchsloser Dingbegriff, demzufolge also Dinge als absolut denkbar vorausgesetzt werden. Ich habe es schon gesagt: auf die absoluten Dinge kommen auch die besseren Naturforscher schließlich mit ihren Spekulationen hinaus, — sie glauben, wenn sie nur die Dinge recht klein denken, nämlich als Atome, dann ließen sie sich doch schließlich absolut denken. Mit den abso-

luten Atomen kommen sie endlich allesamt angerückt, sprechen davon als von etwas Selbstverständlichem. Einige geben zwar zu, daß noch ungelöste Schwierigkeiten blieben, Andere glauben alle Schwierigkeiten gelöst; Redtenbacher sagte noch: „das absolute Gewicht der Atome ist unbekannt", heute aber gibt es bereits eine Unzahl der schönsten Berechnungen, die nicht immer als lediglich praktische Hilfsannahmen verwandt werden; und Männer, die sich hier oder dort einmal recht bedenklich gegen die Annahme von Atomen als absoluten Urdingen auslassen, denen sind alle Bedenken wie weggeblasen, wo es ans Spekulieren geht, — da zweifelt kein Einziger, ihre naturmetaphysischen Spekulationen bauen sie Alle wie Ein Mann auf die kleinsten, einfachen Urdinge oder Atome. Das ist aber das Allerunwissenschaftlichste und das ganz Denkunmögliche: Dinge, ob größte oder kleinste, wären Nichtbewegung eines Seienden, und das ist denkunmöglich. Dinge sind bewegt, Dinge sind Bewegungswirkungen, mehr nicht. Indem sie nun genötigt sind, um zu den einfach seienden Atomdingen zu gelangen, die keine Bewegungswirkungen mehr sein dürfen, alle Bewegungswirkungen hinwegzudenken, denken sie eben damit das Ding gänzlich hinweg. Ihre Atome wären Dinge ohne Bewegungen, ohne Wirkungen, ohne Eigenschaften, — Dinge, die keine Dinge sind, Nichts, dem sie dann doch wieder die Eigenschaften des Dinglichen zulegen. Das ist ein sehr unexaktes Denken, das ist gar kein Denken, — uns trennt das Denken von diesen Nichtdenkern. Sie sind Nichtdenker wegen dieser letzten fundamentalen Absurdität. Die ist der Tod des ganzen Denkens, und hundert Spitzfindigkeiten vermögen es nicht zu erretten. Es wäre uns kein Unterschied, den sinnlich auffaßbaren Dingen oder den Atomen absolute Realität zuschreiben, — wenn die Atome als Dinge denkbar wären, was sie nun doch aber nicht sind. Wir wissen, daß Dinge nicht absolut sind, wir wissen, daß Dinge relativ wahr sind, von den Atomen aber wissen wir, daß sie nicht einmal relativ wahr sind, wir verstehen sie als die fiktive Hilfskonstruktion des Denkens. So verstanden, bieten sie aber auch weder Schwierigkeiten in sich selber (und es bedarf keiner Spitzfindigkeitsexerzitien der naturmetaphysischen Scholastik) noch bieten sie Schwierigkeiten für das Zustandekommen der Bewegungslehre, wenn man diese nur recht versteht als lediglich praktisch und relativ. Und für diese Bewegungslehre

also, für die Wissenschaft des praktischen Verstandes verstehen wir die Annahme der Atome als unentbehrlich, in der Weise wie ich es gezeigt habe. Sie hat auch tatsächlich bereits unendlichen Nutzen geschafft und unzählige Triumphe gefeiert. Es geht mit den Atomen — man erinnere sich hier an das oben Ausgeführte — so wie es mit den geometrischen Figuren geht, und so wie es mit der Sprache geht, und mit nichts andrem so geht wie mit all Diesem, trotzdem all Dieses nicht wahr ist in der Wirklichkeit der dinglichen Welt.

Es geht mit der Bewegungslehre auf Grund der Atomistik, die nicht wahr ist, aber die Schlüsse des Denkens daraus sind wahr und stimmen überein mit den dinglichen Tatsachen. Die Bewegungslehre, zu welcher uns die Atomistik verhilft, ist wahr; wir müssen in ihr die unumstößliche Grundwahrheit aller Wahrheiten des praktischen Verstandes erkennen. Indem sie, wie gezeigt worden, ihre Stütze in den eigentlich letzten und bleibenden Vorstellungsbildern des praktischen Verstandes findet, wird sie für diesen mehr als ein bloß hypothetischer Hintergrund. Die dingliche Bewegung ist für das relative Denken des praktischen Verstandes die letzte Thesis absque hypothesi, die unvergängliche, keinem Wechsel der Hypothesen unterworfene Grundwahrheit, gegen welche keine negative Instanz auch nicht einmal denkbar ist. Ihr heuristischer Wert für die Praxis der Wissenschaften bleibt ewig bestehen, so wie er von jeher bestanden hat: sie war, ist und wird sein das einzige Prinzip alles Erklärens, außerhalb desselben ist überhaupt keine Erklärung möglich. Wir stehen mit allen unsren Erklärungen auf dem Boden der Bewegungslehre, und keine wissenschaftliche Erklärung hat sich als haltbar erwiesen, die nicht auf diesem Boden stand, keine einzige von allen, die jemals im Laufe der Zeiten versucht worden ist.

2.

Der Gedankengehalt in aller unsrer Wissenschaft ist der der Bewegungslehre.

Daß auch die moderne empirische Wissenschaft auf dem Grunde der Bewegungslehre steht — davon zu reden hieße Eulen nach Athen tragen.

Die moderne Naturwissenschaft, trotzdem sie elend erscheint, wo sie sich aufs philosophische Spekulieren wirft, die moderne Naturwissenschaft, soweit sie wirklich solche und nichts als solche, soweit sie echte Wissenschaft des reinen praktischen Verstandes ist, versteht gar viel von diesem letzten Prinzipiellen, wonach die Welt der Dinge als die Eine Bewegung nach dem kausalen Zusammenhange zu betrachten ist. Sie ist dadurch Wissenschaft und so weit Wissenschaft, daß sie und als sie davon versteht, sie ist soweit Wissenschaft als sie das Grundgesetz nach der Konsequenz anwendet. Soweit sie dies noch nicht tut oder verkehrt tut und soweit etwas außer der Bewegung ihr Grundgedanke ist, soweit ist sie nicht Wissenschaft sondern etwas Andres.

Unsre Wissenschaft versteht die Welt als Bewegung, sie spricht es aus, daß es dieselbe Bewegung sei, die uns nun als Bewegung nun als Ruhe erscheint: erscheint die Bewegung uns als Bewegung, so wird sie motorische, kinetische Energie genannt; erscheint ein Zustand der Ruhe, so wird von Spannkraft, Druckkraft, virtueller oder potenzieller Energie gesprochen. Alle ihre glänzendsten Vertreter erklären einstimmig, daß Auflösung in Bewegung und Mechanik allein Wissenschaft sei: es ließen sich dafür endlos Zeugnisse anführen von Kirchhoff, Helmholtz, Maxwell, Wundt und von allen übrigen.

Und ebenso versteht die moderne Wissenschaft diese Bewegung als die Eine Bewegung: sie zeigt die Einheit in aller uns bekannten Welt durch das Spektroskop und zeigt uns gar anschaulich, wie tatsächlich einige der uns bekannten Bewegungen: die Bewegungen der Ortsveränderung, der Wärme, des Lichtes, der strömenden Elektrizität, der chemischen Anziehung, jede in die andre übergeführt werden.

Und nicht weniger ausgezeichnet ist die moderne Wissenschaft im Verständnis der notwendigen kausalen Verknüpfung aller Dinge untereinander. „Dieses Tierreich", sagt v. Bär, „kann nicht bestehen ohne das Pflanzenreich, dieses wieder nicht ohne daß das Felsgerüste der Erde in seiner Oberfläche durch physikalische und chemische Einwirkung zu lockerem Boden zerrieben war; ferner aber wird vorausgesetzt, daß dieser Boden von Zeit zu Zeit von Regen getränkt wird; der Regen kann nur fallen, wenn das Wasser vorher von der Luft aufgenommen, gehoben und dann durch den Wechsel der Wärme wieder ausgeschieden wird; das Wasser kann wieder nicht gehoben werden, ohne daß die Erde von der Sonne beschienen und erwärmt wird: es ist also für den geringsten Grashalm wirklich das ganze Planetensystem mit seinen Anordnungen und Bewegungen, die ganze Gesetzmäßigkeit der Natur erforderlich." Man muß weiter gehen und sagen: keine Veränderung in irgend einem noch so geringfügigen Dinge ohne korrelative Veränderung im ganzen Universum der Dinge, — so steht Alles mit Allem in einem notwendig bestimmten kausalen Zusammenhange. Wäre es möglich, daß ein noch so kleines Ding, daß ein Molekül, ein Atom vernichtet werden könnte in irgend einem der entferntesten Sternsysteme oder wo es sonst im All der Dinge sei, so würde damit im Augenblick der Schwerpunkt auch unsres Systems und unsrer Erde verlegt sein, und die Bedingungen für das Fallen des Steines vom Dache wären andere als jetzt, und Alles im Universum würde verwandelt sein.

Es ist aber unmöglich, daß irgend etwas in der Welt der Dinge vernichtet wird, — das lehrt uns das Gesetz von der Unvergänglichkeit des Stoffes, wonach die Totalität des Dinglichen weder vermehrt noch vermindert werden kann, oder anders ausgedrückt: wonach zwar das Gewicht der einzelnen zusammengesetzten Dinge, infolge der unaufhörlichen Veränderung, d. i. Bewegung der sie zusammensetzenden, immer neue Verbindungen eingehenden Urdinge zunimmt und abnimmt, das Gesamtgewicht aller Dinge aber unverändert, ohne jeglichen Gewinn oder Verlust, das gleiche bleibt. Die verschiedenen Dinge das sind, wie wir auseinandergesetzt haben, die nach unendlichen Graden der Geschwindigkeit verschiedenen Bewegungszustände der Urdinge —: so viele deren sind, so viele bleiben. Keines von ihnen kann jemals

vernichtet werden; die Chemie zeigt uns, wie sie aus den Verbindungen, organischen sowohl wie unorganischen, vollkommen unverändert zurückgewonnen werden, — nur ihre Verwandlung, d. i. die Veränderung ihres Nebeneinander geht ewig vor sich.

Die Physik der neueren Zeiten hat das Wesen dieser Verwandlung der Dinge in ein helles Licht gerückt — nach dem andern Gesetze von der Erhaltung der Energie. Ausgezeichnete Männer haben sich um den erfahrungsmäßigen Nachweis dieses Gesetzes bemüht: Galilei, Huyghens, auch Kartesius ist hier zu nennen, der, nebenbei bemerkt, überhaupt nur als Mathematiker und Physiker zu nennen ist, nicht als Philosoph, wenigstens nicht als Philosoph von irgend welcher Bedeutung*), — Newton, Bernouilli, Rumford, Humphrey Davy, Friedrich Mohr, Joule, Colding, Helmholtz.

---

*) Das ist ein Text, der eine kleine erläuternde Predigt verlangt: Kartesius ist nur als Physiker zu nennen, und zwar als einer, der sich in den meisten und wichtigsten Fällen als Physiker vom alten Schlage benimmt, als ein Rückständiger, den es ungerührt läßt, daß Coppernicus und Kepler auf der Welt gewesen waren — sein Wirbelsystem nimmt sich gegenüber dem coppernicanischen Weltsysteme jämmerlich genug aus. Nur als Physiker ist Kartesius zu betrachten, — um Dioptrik, besonders aber um analytische Geometrie besitzt er unbestreitbare Verdienste — nicht als philosophischer Denker. Ein philosophischer Denker macht nicht so grobe Denkfehler und hält sich im Denken des Wirklichen, des relativ Wirklichen und des absolut Wirklichen, — woher sollte er zu so viel Aberglauben gelangen wie dieser Mann in seiner eleganten und gebildeten Schreibmanier aufzuhäufen die Anlage besaß? Er war gebildet und gelehrt, aber kein Denker, er hat nicht selber wahrhaft gedacht und konnte nicht erklären mit dem Denken. Diesen Mann nun, der nirgendwo erklärt, wie ein Philosoph erklärt, nämlich Das, was ungesucht und zwingend als sein eignes freies Denken in ihm wirkliches Leben besitzt, sondern der immer nur den Aberglauben der Allgemeinheit zu erklären sich zwingt, daher auch alle seine Erklärungen so gezwungen herauskommen, — diesen Mann mit seinem Gott und seinen Beweisen für dessen Existenz, mit seiner Erschaffung und Erhaltung der Welt, mit seiner Entgegensetzung von Materie und Denken, die mit Gottes gütiger Hilfe in Verbindung erhalten werden, mit seinen Substanzen und Akzidentien, Elementen und Qualitäten und Lebensgeistern, die der toten Leibesmaschine das Leben besorgen, diesen Mann mit seinen apriorischen Erkenntnissen, mit seiner ungeheuerlichsten Psychologie und der extraungeheuerlichsten Tierpsychologie (als er der Königin Christine davon sprach, daß die Tiere Automaten seien, sagte sie: es sei doch unerhört, daß Uhren sich fortpflanzten!), diesen Mann mit der Zirbeldrüse und der Moral, solch einen üblen Scholastiker mit seiner auf Schrauben gestellten, verschachtelten Metaphysik und Theologie, solch einen Scholastiker, der

Besonders aber Robert Mayer hat durch seine bahnbrechende Entdeckung des mechanischen Äquivalents der Wärme ein ihm heute ziemlich allgemein zuerkanntes ausgezeichnetes

---

von des Gottes Allmacht glaubt, es könnten durch sie wohl auch zwei kontradiktorische Sätze zugleich wahr und Berge ohne Täler sein, solch einen Advokaten der Religion, und nicht allein dies: solch einen Kämpfer mit dem Schwerte in der Hand für den römisch-katholischen Glauben und Wallfahrer nach Loretto, solch einen Solchen zum Vater der modernen Philosophie auszurufen: das zeugt von einer schlechten Einsicht der Kinder, die in der glücklichen Freiheit sind, sich selber ihren Vater zu wählen. Ihn nun aber auch noch gar horribile dictu — horribile factu! dem Spinoza zum Vater zu stempeln und diesen Spinoza als den wichtigsten Kartesianer aufzuzählen — das ist genau so weise, als wenn man Coppernicus den Hauptvertreter des Ptolemäischen Systems nennt. Kein größerer Gegensatz als der zwischen dem spinozistischen und dem kartesianischen Denken: es ist dies mit Einem Worte der Gegensatz zwischen dem reinen, geistigen Denken und der Volksmetaphysik. Spinoza selbst lehnt keine andere Form des Philosophierens so schroff ab wie die kartesianische, und sein erstes und angelegentlichstes Geschäft war und mußte sein, alles kartesianische Philosophieren wieder aufzuheben.

Bei dieser Gelegenheit auch gleich ein Wort über Bacon, den Andere zum Haupte der neueren Philosophie in die Höhe gelobt haben. Ich urteile über Bacon und Kartesius, wie Spinoza über diese beiden im ersten Briefe an Oldenburg geurteilt hat: „Daß sie erstens von der Erkenntnis der ersten Ursache nichts verstünden, daß sie zweitens die wahre Natur des menschlichen Geistes nicht erkannt und daß sie drittens die wahre Ursache des Irrtums nie entdeckt haben", und meine auch von Bacon (seine Bedeutung als Essayist kann hier nicht in Betracht kommen), daß er gleich Kartesius lediglich unter den scholastischen Wortmetaphysikern, unter den Vertretern der Bildung jener Zeit, seinen Platz verdient. Daß obendrein auch Bacon, gleich Kartesius, ohne jeglichen Sinn für den großen Aufschwung der Wissenschaft sich zeigt, ist bekannt genug: er hat für Coppernicus und Kepler, für Gilberts Entdeckungen über den Magneten nichts als Hohn und Verachtung, er beweist gegen Galilei die Unbeweglichkeit der Erde, und es liegt auch nicht der geringste Anlaß vor, ihn als den Vater der modernen Naturwissenschaft zu nennen. Es kann keine Frage sein, wem dieser hohe Ehrenname in Wahrheit zukommt. Dem Galilei kommt er zu. Von Bacon aber sagt Goethe mit vollem Rechte „daß er viel von sich reden zu machen wußte, ohne zu wirken, ja daß seine Wirkung mehr schädlich als nützlich gewesen sei". Er war ganz und gar Scholastiker in der schlimmsten Bedeutung des Wortes. Wer wird sich täuschen lassen von seinem Gezeter über die Scholastik? Er schreit wie der Dieb auf der Flucht: „Haltet den Dieb!" Wer da weiß, was „Philosophie" ist, wird sich nicht täuschen lassen, so wenig durch Bacon, wie durch Kartesius, der ebenfalls so laut geschrien: er wolle an Allem zweifeln, damit nur niemand merke, daß er an gar nichts, auch nicht am dummplumpsten Aberglauben zu zweifeln imstande sei.

Verdienst, — als er zuerst im Jahre 1842 hervortrat, wurde er von den Fachgenossen zunächst als ein ausgezeichneter Narr behandelt. Bekanntlich hatte man früher die Wärme für einen besonderen, gleich dem Lichte, den elektrischen, magnetischen und galvanischen Erscheinungen imponderablen Stoff angesehen, von dem man freilich, ungerechnet hier vielerlei andere Schwierigkeiten und Widersprüche, die sich ergaben, nicht recht anzugeben wußte, ob er als ein in den benachbarten Stoffen vorhandener Stoff, durch Stoß oder Reibung aus diesem herausgelockt, oder ob er im Prozesse des Stoßens oder Reibens als ein ganz neuer Stoff erst geschaffen würde. Aber es ist nichts mit den Erklärungen aus S t o f f e n , sie erweisen sich nicht als wissenschaftlich haltbar, sie müssen allesamt eine nach der andern aufgegeben werden, und nur aus der Bewegung und aus den Bewegungsverhältnissen, als dem einen, wahrhaften Urphänomene, läßt sich wahrhaft genetisch erklären. Es ist nichts mit den Erklärungen aus der Ruhe und aus Stoffen. Man versuchte es damit; man versuchte aus der ruhenden Erde zu erklären, aber es ging nicht, und man lernte, daß es mit der sich bewegenden Erde seine Richtigkeit habe. Man versuchte es mit dem Lichtstoffe, bis man besser unterrichtet ward über die Transversalwellen des Lichtes, ihre Geschwindigkeit, ihre Länge. Mit dem Lichtstoff, mit dem Feuerstoff ging es nicht, mit dem elektrischen Stoff, mit dem magnetischen stofflichen Fluidum ging es nicht, so wenig wie es gegangen ist mit den Lebensstoffen, mit den Lebensgeistern, und so wenig wie es gehen wird mit den neuestens aufgebrachten Krankheitsstoffen, mit den

---

Daß sich aber diejenigen täuschen lassen, die selber im Banne der scholastischen Wortmetaphysik liegen, wozu auch auf gar gewaltige Weise ihr Kantianismus gehört mitsamt allen seinen Spielereien und dem berühmten kühnen Zermalmspiel von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, natürlich nur zum Spaß und nicht länger als bis mit der Angst und dem im Grunde doch gänzlich unverdorbenen Volksgewissen auch der orthodoxe Glaube wieder erwacht und gar treuherzig beteuert wird — daß sich Solche, die von dem polaren Gegensatze dieses wortmetaphysischen Aberglaubens und seiner Bildungsamüsements zur wahrhaft geistigen Philosophie nichts ahnen, daß d i e sich täuschen lassen, ist begreiflich und erklärt uns zur Genüge die Wahl der Väter, welche sie ihrem Philosophieren geben.

Ihr Kantianismus und Kant — nun man weiß, daß uns das eine sehr, sehr, sehr wichtige Sache ist. Darüber muß natürlich und soll auch natürlich noch weiter gepredigt werden.

Krankheitsgeistern, mit den Bazillen. Keine Erklärung aus Stoffen ist wissenschaftlich und praktisch anwendbar, wonach nun aber auch jegliche Erklärung aus Stoffen, aus stofflichen isolierten Tatsachen und Erscheinungen zu beurteilen und zu verurteilen ist, und für die wissenschaftlichen Praktiker die dringlichste Aufforderung sich ergibt, gegen Alles bedenklich zu sein, was in ihren Wissenschaften von derartigen Erklärungen sich noch vorfindet. Sie sollten darauf einfürallemal Verzicht tun, sich zu Herzen nehmend den Spruch der Erfahrung, der ganz vernichtend lautet für die Theorien der Stofflichkeit und wonach jegliche gestürzte Theorie von solcher Art ein Mene Tekel bildet für jegliche noch bestehende, während dagegen die Bewährungen von der Grundwissenschaft der Bewegung so zahlreich und auch die aus ihr gezogenen Konsequenzen so durchaus in Übereinstimmung mit so vielen und man kann sagen mit allen Tatsachen sich finden, daß auch dem Praktiker kein Minimum von Bedenken gegen ihre Wahrheit bleiben kann. —

Es war also nicht gegangen mit der Erklärung aus dem Wärmestoff. Daß übrigens Bewegung und Wärme innig zusammenhängen, — sie hängen für uns enger zusammen als irgend welche andre Erscheinungen, weil sich die Empfindung für sie beide in Einem Sinne vereinigt findet, in dem Tastsinne, der Druck und Wärme wahrnimmt — daß gehemmte Bewegung Wärme entwickelt, davon hatte man längst genug Erfahrung und von jeher. Robert Mayer nun aber war es, durch den man ganz ins Klare kam über die Wärmeentwicklung, wie sie durch mechanische Bewegung veranlaßt sei, und über das Verhältnis der Wärme zur mechanischen Bewegung, daß nämlich dieses Verhältnis das der Äquivalenz sei. Mit dem experimentellen Nachweis für dieses Beides, der hauptsächlich durch Joule vervollkommnet und präzisiert worden ist, hatte man den ersten experimentellen Nachweis dafür gewonnen, daß eine gar nicht als Bewegung wahrnehmbare Erscheinung auf Bewegung zurückzuführen sei, daß sie die Fortsetzung einer Bewegung sei, und daß in ihr von der dinglichen Bewegung nichts verloren gehe. Es ist ja alles langsamere oder geschwindere Bewegung, von der für uns sichtbaren bis zu der für uns unsichtbaren molekülaren und atomistischen Bewegung, und es ist Alles Übergang aus der einen Bewegung in die andre. An der Verwandlung kinetischer Energie

in kalorische haben wir das Beispiel eines solchen Überganges von sichtbarer, d. h. langsamerer Bewegung in unsichtbare, d. h. geschwindere Bewegung.

Beide Momente, sowohl das von den verschiedenen, ineinander umwandelbaren Bewegungsgeschwindigkeiten (geschwindere Bewegung geht in langsamere über und umgekehrt, und tätige Bewegung geht in ruhende über und umgekehrt) wie auch, daß bei der Umwandlung nichts von der Bewegung verloren gehe, sind in dem allgemein gültigen Gesetze von der Erhaltung der Energie oder der Bewegung enthalten. Dieses Gesetz hängt aufs Innigste zusammen mit dem Gesetze von der Unzerstörbarkeit des Stoffes, diese beiden Gesetze bilden die erste allgemeine Erläuterung zu dem Grundgesetze. Sie dürften nicht außer Zusammenhang mit dem Grundgesetze oder doch nicht ohne ausdrückliche Berufung auf dasselbe ausgesprochen werden. Ich möchte beide Gesetze, unmittelbar verbunden mit dem Grundgesetze, folgendermaßen formulieren:

> Bewegung macht das einheitliche Wesen aller der verschiedenen und ineinander umwandelbaren Erscheinungen der Welt aus, die deswegen verschieden erscheinen, weil die Bewegung eine verschieden geschwinde ist, und die deswegen sich ineinander umwandeln, weil die geschwinderen und langsameren Bewegungen ineinander übergehen. Die Totalität der bewegten Urdinge kann in allem Wechsel der Erscheinungen, der, ihrem Wesen der Bewegung zufolge, überall und unaufhörlich vor sich geht, also bei aller Veränderung ihrer Verbindungen nach Geschwindigkeit und Zahl und bei allem dadurch entstehenden Gewinn und Verlust der einzelnen zusammengesetzten Dinge weder vermehrt noch vermindert werden; und eben so wenig kann die Summe der von ewig her vorhandenen Bewegung, bei allem Gewinn und Verlust an Geschwindigkeit, welche die einzelnen ineinander übergehenden Bewegungen erfahren, weder vermehrt noch vermindert werden, sondern bleibt in alle Ewigkeit unverändert die gleiche.

Nach dem Gesetze von der Erhaltung der Bewegung wird für jede scheinbar verlorene dingliche Bewegung das Äquiva-

lent dieser Bewegung in einer anderen Erscheinungsform gewonnen, so daß eines Dinges Bewegung nicht zwar in der gleichen, aber in veränderter Form unverlierbar ist und also in dieser Welt der dinglichen Bewegung, dem wahrhaften Perpetuum mobile, eine ewige Wiedergeburt oder vielmehr Neugeburt von dinglichen Bewegungserscheinungen in ewig sich verwandelnden Gestalten erfolgt, ohne daß die Quantität der vorhandenen Bewegungen oder Ergasien, ohne daß die Arbeitsfähigkeit der Natur vermehrt oder vermindert wird. Wahrnehmbare Bewegung der Ortsveränderung + Wärme + Licht + strömende Elektrizität + chemische Anziehung + Schwerkraft + Magnetismus + Spannungselektrizität + Kohäsion + alle die übrigen Bewegungen im Universum, die sich allesamt immerwährend untereinander verändern und ineinander übergehen, sind alle zusammengenommen gleich einer unveränderlichen Größe. „Wellen können sich in Kräuselungen umwandeln und Kräuselungen in Wellen, Größe kann für Zahl und Zahl für Größe eintreten, Asteroiden können sich zu Sonnen zusammenfügen und Sonnen können sich in Schöpfungen von Pflanzen und Tieren auflösen und diese in Luft vergehen: die Summe der Kraft ist stets dieselbe. Im vollen Einklange wirkt sie im Laufe der Jahrhunderte, und alle irdische Kraft, die Äußerungen des Lebens sowie die mannigfaltige Gestaltung der physikalischen Prozesse sind nur die wechselnden Klänge der Harmonie (Tyndall)."

Die Lehre von der Erhaltung der Energie — einfacher und richtiger wäre es, Bewegung zu sagen statt Kraft oder Energie. Jedenfalls sollten wir uns immer gegenwärtig halten, daß die Kräfte oder Energien ihrem Wesen nach Bewegung sind, daß sie uns nur als Bewegung verständlich werden. Was sind uns „Naturkräfte"? Ein leeres Wort. Wir haben keine Anschauung von Kräften oder Energien. Aber nun tritt die Erläuterung hinzu, welche uns Kraft und Bewegung als Eines erkennen läßt, Kraft zwar nicht als Bewegungsvorgang sichtbar, aber als unsichtbarer Bewegungsprozeß verständlich. Solcherart haben wir, indem wir Kraft und Bewegung miteinander identifizieren, indem wir nun Bewegung als sichtbare Kraft, Kraft als unsichtbare Bewegung begreifen, damit haben wir etwas Unverstandenes auf unsre Anschaulichkeit zurückgebracht, d. h. auf ein Denken der bewegten Dinge oder Vorstellungsbilder, wie es

unser Verstand erfordert. Bewegung ist das dem Verstande Verständliche, weil Anschauliche. Kraft ist nun nicht mehr als Ursache der Bewegung hinter dieser, von ihr verschieden und ein Wort ohne jeglichen Sinn, sondern ein Wort mit Sinn geworden. Nur Kraft in der Bedeutung einer Bewegungsursache hinter der Bewegung ist ein Wort ohne Sinn. Jede Bewegungsursache ist selbst wieder eine Bewegung, das allein hat Sinn. Kraft ist Eins mit Bewegung, und Bewegung ist Eins mit der Dinglichkeit. Wenn Robert Mayer sagt: „Gewichtserhebung ist Bewegungsursache, ist Kraft" oder wenn Maxwell sagt: „Kraft ist, was immer die Bewegung eines Körpers ändert oder zu ändern strebt", so sage ich: Bewegungsursache oder Kraft ist Bewegung, und nichts als Bewegung ändert die Bewegung eines Körpers; und wenn unsre Naturwissenschaft sagt: es seien „dieselben Kräfte, die in der unorganischen wie in der organischen Natur sich auf ganz gleiche Weise betätigen", so sage ich deutlicher: es sind Bewegungszustände von verschiedener Geschwindigkeit, die wir in der sinnenmäßigen Auffassung der Grunderfahrung als die verschiedenen unorganischen und organischen Gebilde der Natur anschauen. Man vergesse nicht, daß es Gefährliches hat, mehrere Wörter zu gebrauchen für Einen Begriff. Nicht nur, wo Begriffe fehlen, stellt ein Wort sich ein, — es ist auch der Fall, daß wo Wörter zu viel sind, der Begriff oder doch wenigstens seine Klarheit verloren geht. Man bildet sich schließlich zwei oder mehrere Begriffe ein, wie dies sicherlich der Fall ist bei Vielen, die von den Ursachen, Kräften und Bewegungen der Natur sprechen. Daß aber nur der Eine wirklich klare, auf unsren anschaulichen Vorstellungen der Ortsveränderung ruhende Begriff der Bewegung vorhanden ist, das habe ich zu erweisen versucht; und jedes unklaren, nicht auf Anschauung zurückführbaren Begriffes wollen wir uns entschlagen. Zum praktischen Behufe mögen wir immerhin weiter, so wie wir praktisch auch die Dinge von ihren Bewegungen trennen müssen, so auch von Ursachen und Kräften weiter reden, und können immerhin die ruhenden Bewegungen Kräfte nennen. Aber daß in der Tat Ursache eben so wenig wie Kraft besondere Begriffe sind, daß sie auf Bewegung zurückgeführt werden müssen, daß Ursachen, Kräfte und Bewegungen nicht anders von einander verschieden sind wie Bewegungen voneinander verschieden sind, daß sie nichts andres

bezeichnen als Bewegung, und daß Bewegung identisch ist mit Ding, das müssen wir immer aufs klarste gegenwärtig halten. Nur wenn wir so denken, wenn wir wirklich alle uns bekannten und unbekannten Ursachen und Kräfte als die Eine mit dem Dinglichen zusammenfallende Bewegung denken und dabei wissen, daß außer dieser Einen dinglichen Bewegung nichts für das Denken vorhanden ist, auch nicht Raum und Zeit, nur dann besitzen wir ein wirkliches Recht, von der Einheit der Natur in unsrer Auffassung zu sprechen. —

Die Lehre von der Erhaltung der Bewegung oder der Energie (um die gewöhnliche Ausdrucksweise beizubehalten, die man beibehalten mag, sobald man nur ganz sicher Energie und Bewegung als unterschiedlos im Denken auffaßt), die Lehre von der Erhaltung der Energie bildet zusammen mit jener andern von der Unvergänglichkeit des Stoffes die fruchtbarste Erläuterung zu dem wissenschaftlichen Grundgesetze, welches die Dinglichkeit als Bewegung, Verwandlung kennen lehrt. Die Erhaltung der Energie setzt natürlich die des Stoffes voraus, da ja die Energie nicht gedacht werden kann ohne den Stoff, der eben im Grundgesetze als an sich selbst energischer, d. i. wirkender, bewegter, ätherischer Stoff gedacht wird (— ätherisch mag man die Urdinge oder Urfaktoren immerhin nennen, weil das Wort Äther, αἰθηρ, von ἀει θεω, wie Aristoteles, De mundo II, 4 und De coelo I, 3 ableitet, das in ewiger Bewegung Befindliche bedeutet, uns also den Begriff dieses Ewig-in-Bewegung-Befindlichen schon im Namen immerwährend gegenwärtig vorhält, daran mag man bei dem Worte Äther, obwohl jene Ableitung keineswegs richtig ist, hauptsächlich denken; desgleichen auch bei dem Worte Natur, daß es von nasci und bei dem Worte φυσις, daß es von φυειν herkommt, — dies Alles, um sich die Weltanschauung auf alle Art auch wirklich anschaulich zu machen und beständig so zu erhalten). Für uns, die wir Bewegung mit dem Stoffe und die verschiedenen stofflichen Erscheinungen mit den verschieden geschwinden Bewegungszuständen identifizieren, wird eben dadurch der Satz von der Erhaltung der Energie, d. i. von der ewig sich gleichbleibenden Summe aller vorhandenen Bewegung in noch näheren und deutlicheren Zusammenhang zu dem Satze von der Unzerstörbarkeit des Stoffes gebracht, wäre im Grunde der Satz von der Erhaltung der Energie oder vom Kreislauf der Bewegung gleich-

bedeutend mit dem Satze von der Unzerstörbarkeit oder vom Kreislauf des Stoffes.

Und nun will ich etwas sagen:

Diese beiden Gesetze von der Unvergänglichkeit des Stoffes und von der Erhaltung der Energie sind nicht neu, sie sind überhaupt nicht, wie sie immer betrachtet werden, als Entdeckungen der Naturwissenschaft zu betrachten. Sie sind so alt wie das Grundgesetz, aus welchem sie, als Korollarien, unmittelbar folgen; sie gehen beide, in Einer Konsequenz, aus dem Grundgesetze hervor, daher sie auch, wie ich dies oben versucht habe auszusprechen, zunächst im Zusammenhange mit diesem auszusprechen sind. In diesen beiden Sätzen findet sich die Eine dingliche Bewegung zerlegt, wie wir für das praktische Denken zerlegen müssen, in Dinglichkeit und Bewegung, die wir denken und denken müssen und gänzlich außerstande sind, nicht zu denken. Man erinnere sich hier an das in den Prolegomena Ausgeführte. Daß wir die Dinge, die wir denken, nicht nicht denken können und daß wir sie, da wir sie denken, ohne Anfang und Ende denken müssen — daraus folgt, das i s t das Korollarium von der Ewigkeit und Unzerstörbarkeit des Stoffes oder der alte Satz: Aus Nichts entsteht nichts und Etwas kann nicht in Nichts vergehen (wovon unmöglich anders gedacht werden kann, denn denken, es könne etwas entstehen oder vergehen, das hieße: die Welt, der Inbegriff aller Dinge, als welche wir die Welt zufolge unsrem Denken der Dinge denken müssen, also das hieße: die Welt oder die Unendlichkeit könnte größer oder kleiner sein als die Unendlichkeit); und, da wir nun im wissenschaftlichen Denken das Wesentliche der Dinge als Bewegung erfinden, so nicht anders hinsichtlich der Bewegung: daß wir Bewegung, die wir denken, nicht nicht denken können, und daß wir die Bewegung, da wir sie denken, als unaufhörliche, ohne Anfang und ohne Ende denken müssen — daraus folgt, das i s t das Korollarium von der Erhaltung der Energie. Da das Grundgesetz der Bewegung allgemein gilt, so ist alles Übrige nur Anwendung, alle übrigen Gesetze sind Korollarien aus ihm zum Behufe von Spezialanwendungen, diese beiden Sätze aber von der Unzerstörbarkeit des Stoffes und von der Erhaltung der Energie sind die beiden obersten Korollarien. Wir zerlegen in ihnen die dingliche Bewegung in Dinge und

Bewegung: Dinge das sind die verschiedenen für unsre Auffassung in der Grunderfahrung fixiert erscheinenden Bewegungszustände; Bewegung das ist der Prozeß der Bewegung, und wir sagen: Dinge sind und bleiben Dinge, Bewegung ist und bleibt Bewegung.

Die Physiker werden sich hüten, hier zu schreien: das sind ja ausschließlich analytische Urteile, das sind ja gänzlich unfruchtbare abstrakte Identitätssätze! Es ist nicht anders (Kant ist sehr verkehrt, wenn er sie als synthetisch a priori bezeichnet), Identitätssätze sind es, aber sie sind nicht unfruchtbar, sondern von unendlich fruchtbarer Anwendbarkeit, — und es gibt überhaupt im Grunde keine andern als analytische Sätze, da wir, wie ich bereits gezeigt habe, mit all unsrem Denken nichts als das Eine anschaulich Gedachte haben: dieses zu verdeutlichen und aus der Täuschung der Grunderfahrung in die Wahrheit der wissenschaftlichen Betrachtung zu erheben, gilt es und kann es allein gelten. Diese analytischen Sätze sind eminent spekulativ, in ihnen findet sich auf den kleinsten, aber entscheidenden Punkt die umfassendste Bedeutung zusammengezogen; sie dringen, unter kritisch bewußter Ablehnung des Irrigen und Unwirklichen, scharf ein in die Mitte und Tiefe des wesentlich Wirklichen, und sind deswegen der reichsten konkreten Entwicklung fähig. Die Physiker mögen erkennen, wie es um diese Abstraktionen des Denkens, um diese Denkgesetze steht, welche die ihnen ganz unentbehrlichen naturwissenschaftlichen Gesetze sind; sie mögen vor allem erkennen, daß ihre naturwissenschaftlichen Gesetze D e n k g e s e t z e sind, und daß z. B. die Sätze von der Unzerstörbarkeit des Stoffes und von der Erhaltung der Energie genau auf dieselbe Weise Denkgesetze sind wie diejenigen vier, die man vorzugsweise als Denkgesetze zu bezeichnen pflegt: die Sätze vom Grunde, von der Identität, vom Widerspruche und vom ausgeschlossenen Dritten. Ja es wäre nicht allzuschwer, alle diese Denkgesetze, mit Einschluß derer von der Unzerstörbarkeit und von der Erhaltung, auf eine Einheit zurückzuführen und ihren Hervorgang aus dieser aufzuzeigen, sie zu erweisen als das Tautologieren von dem einzigen Denkinhalte unsres Denkens im praktischen Verstande, nämlich von der Einen bewegten Dinglichkeit, welche hier die ausschließliche Wahrheit ist (Wahrheit definiert Hegel richtig als „die Übereinstimmung eines Inhaltes mit sich selbst“); daher auch in unsren

sämtlichen Begriffen, Urteilen, Schlüssen und in den aus ihnen bestehenden Denkgesetzen nichts als die Wahrheit dieses Denkinhaltes vorkommen kann. Doch ist dieser Erweis hier nicht mein Interesse, und obendrein ist er enthalten im Zusammenhange der hier vorliegenden Ausführungen, die über nichts andres reden als darüber, daß unser Verstand unser Denken der Dinge sei und nichts als unser von den Dingen Gedachtes. Aufgepaßt aber hier! für das, was gesagt werden soll, was ich bereits in der allgemeinen Vorbesprechung angedeutet habe und wofür nun hier der Ort ist, es in aller Bestimmtheit auszusprechen und danach es im folgenden zu erweisen: Der ganze Gedankengehalt der Wissenschaften ist in den Abstraktionen erschöpft, die nicht allein als die eigentliche Grundlage der Wissenschaften ihren eisernen Bestand, sondern ihr eigentliches Wesen ausmachen. Und diesen ganzen Gedankengehalt der Naturwissenschaften, diese Abstraktionen nun, daß man sie ja nicht für Entdeckungen der Naturwissenschaften, daß man sie nur ja nicht für naturwissenschaftliche Originalideen halte! die aus der wissenschaftlichen Empirie gewonnen wurden. Nein (dies alles gehört noch zu dem, was ich sagen will und später immer deutlicher zeigen und sagen werde), nein, nein, nein, nein, nein und noch hunderttausendmal nein! sie sind nicht aus der Erfahrung, nicht aus Dem, was unsre Erfahrungsmänner Erfahrung nennen, — keine Abstraktion wird aus der Erfahrung gewonnen, wie wir schon oben bei den Begriffen gesagt haben. Erfahrungswissenschaft das heißt Wissenschaft für die Erfahrung — jawohl, ganz gewiß, aber um Alles nicht Erfahrungswissenschaft in der Bedeutung: Wissenschaft *aus* der Erfahrung. Das ist nicht wahr; nicht die Erfahrungen, sondern die Abstraktionen sind die Basis der Wissenschaft, und was wir an empirischer Wissenschaft besitzen, ward nur erst dadurch möglich, daß aus den Abstraktionen geschöpft wurde. Aus der Erfahrung haben sie nicht das abstrakte Denken: die Erfahrung bringt sie höchstens dazu, daß sie abstrakt denken. Die Erfahrung und vor Allem *die Denker* bringen sie dazu, denen es allein gegeben ist, abstrakt zu denken, denen es gegeben ist, diese Abstraktionen in sich zum Bewußtsein zu erwecken und sie zu formulieren. *Wahrlich nicht um Entdeckungen der Naturwissenschaften handelt es sich bei diesem Allen, was tatsächlich den ganzen Gedankengehalt, also das eigentlich Wissenschaftliche*

in den Wissenschaften ausmacht, sondern um Denkgesetze, um Abstraktionen des Denkens, und zwar um solche, die den Denkern von jeher bekannt gewesen waren und von ihnen, von den Denkern, überliefert worden sind, damit die Männer der Wissenschaft, durch Anwendung dieser Abstraktionen, Erfahrung gewinnen konnten, damit empirische Wissenschaft werden konnte, die ohne dies nicht hätte werden können; die Abstraktionen der Denker sind es, die sich verwandeln in Arbeit der Wissenschaft, das heißt in Praxis, in Lebensfürsorge der Menschheit.

Man halte das nicht für eine allzu ungeheuerliche Behauptung, bis man sich nicht hat zeigen lassen, was ich zeigen will, bis man es selber herausbekommen hat, — denn ich kann nur die beweisenden Tatsachen anführen, und was sind Tatsachen gegen Worte, gegen die ganze, fest eingewurzelte Rede dieser Zeit, die nun einmal steif und fest das Gegenteil vom Tatsächlichen behauptet? Man muß es also selber herausbekommen, daß das der hergebrachten Behauptung Entgegengesetzte die Wahrheit sei, und dazu Anderen zu helfen, werde ich die unwiderleglichen Zeugnisse der Tatsachen herbeischaffen.

Indem ich — und damit kommen wir zugleich auf das Verhältnis der Abstraktionen des Denkens zur Erfahrung, worüber sich unsre Naturwissenschafter nichts weniger als klar sind, da sie nur immer ihre Wissenschaft nach ihrem jetzigen Stande isoliert betrachten, wie sie ist, ohne auch zuzusehen, wie und wodurch sie geworden ist, was sie nun ist — indem ich das von mir hier Gesagte, indem ich diese der allgemeinen Überzeugung der Zeit schnurstracks zuwiderlaufende Behauptung im Folgenden begründe und ausführe, will ich aber wahrlich nicht etwa das Verdienst der modernen Wissenschaft schmälern. Denn die Männer der Wissenschaft mögen aus Kurzsichtigkeit und grobem Unverstande die Philosophie befehden und geringschätzen: der philosophische Denker aber ist über alle Gegensätze des Unverstandes hinaus und richtet sich nur gegen den Unverstand und die Faselei aller Art, so wie ich das hier und im Folgenden gegen den Unverstand und die Faseleien der Empiriker tun werde; ganz gewiß nicht richte ich mich gegen die empirische Wissenschaft, deren glanzvolles Verdienst vielmehr und deren eigentliche Bedeutung hier ihr rechtes Licht erhalten soll. Es gibt da also auch in Zu-

kunft — ich rede von Übermorgen, von den Tagen, in denen meine jetzt nur erst geschriebene Welt als ein treues Abbild der wirklichen Welt des Lebens anerkannt sein wird, nachdem dieses Werk die gleichgültige Aufnahme und die feindselige Begegnung von Heute und Morgen überstanden haben wird — ich will es nur jetzt gleich sagen, weil ich vielleicht dieses vielleicht noch ferne Übermorgen nicht mehr erleben werde: daß es da also kein Geschäftchen gibt für jene pfiffigen Leute, die sich in den Rang der Originaldenker hinaufzuschwingen vermeinen, indem sie sehen oder doch zu sehen glauben: hier das Extrem rechts (der Philosophie), dort das Extrem links (der Empirie), und nun brauchen wir ja nur, nach bekannter Paränese, in die Mitte zu treten, so besitzen wir die eigentliche Wahrheit! Solcherweise haben sich heutzutage ungezählte Philosophieprofessoren ihre ungezählten verschiedenen Philosophien, nicht Fisch und nicht Fleisch und noch weniger Verstand und Geist, so hat sich der Schwarm dieser schlausinnigen Professoren seine Philosophien der Versöhnung der Gegensätze ereselt; natürlich ohne daß sie sich deswegen untereinander versöhnten wegen ihrer eignen gegeneinander schreienden Gegensätzlichkeiten in der Masse ihrer Philosophien, da es vielmehr in ihrer philosophischen Wissenschaftlichkeit hergeht wie in der Schenke, darin, bei ausgelöschtem Lichte, die Bauern sich prügeln. So haben sie denn nun die Masse der verschiedensten mit der Empirie versöhnten Philosophien, ohne die leiseste Ahnung davon, daß Philosophie keinen Plural hat, die Eine Philosophie aber der empirischen Wissenschaft nicht als ein Gegensatz und als Partei gegenübersteht, sondern nicht anders als gerade so, wie ich es im Folgenden entwickeln will. Die Philosophie ist keine Partei — Partei heißt auf Deutsch Teil und bedeutet in dem gebräuchlichen Sinne: einen Teil Menschen, der seine Interessen vertritt gegenüber andern, ihre Interessen vertretenden Teilen, und der gewöhnlich auch die andern Teile dahin haben möchte, ebenfalls seine statt ihrer eignen Interessen zu fördern; weswegen, da dies unmöglich, eine jede Partei die andere, aus ihrem natürlich egoistischen Gesichtswinkel heraus, als verkehrt und widerrechtlich kennzeichnet und ihr besonderes Interesse mit dem des Ganzen verwechselt. Und ob nun also auch die Männer der Wissenschaft, in vermeintlicher Wahrnehmung ihrer besonderen Interessen, die Philosophie befehden mögen: die Philosophie

befehdet die Wissenschaft ganz gewiß nicht zurück. Die Philosophie ist nicht Partei, sie sieht nicht von einer Sache ausschließlich nur eine Seite oder nur einige Seiten, und sie vertritt keine besonderen Interessen. Das Ganze aller Interessen der Menschheit liegt ihr am Herzen, sie ist selber das Herz der Menschheit, ohne welches nichts in ihr seinen Bestand hätte, am wenigsten, wovon wir uns gerade durch die folgenden Ausführungen überzeugen werden, die Wissenschaft; und die Philosophie will ganz gewiß nicht, daß das Denken und die Empirie gegeneinander gemißbraucht werden. Es handelt sich hier nicht um Schlag und Gegenschlag, — gerade entgegengesetzt wird hier erst der empirischen Wissenschaft ihr volles Recht widerfahren, und wir wollen, wozu aber diese ganze Aussprache über den praktischen Verstand gehört, dem großen Bedürfnisse einer wirklichen theoretischen Klärung des Begriffes Wissenschaft dienen.

Die Bedeutung der wissenschaftlichen Empirie besteht, kurz gesagt, darin — und damit wird Alles errungen, was überhaupt durch wissenschaftliche Empirie errungen werden kann: dadurch wird die Praxis, die Lebensfürsorge der Menschheit gefördert — die Bedeutung der Empirie liegt darin, daß die in dem Grundgesetze eingeschlossenen Bestimmungen auf das Deutlichste in Einzelheiten entwickelt werden, wie z. B. dadurch, daß gezeigt worden ist, wie sich potentielle und kinetische Energie und wie sich die besonderen Energien Schall, Wärme, Licht, Elektrizität, chemische und mechanische Bewegung ineinander umwandeln. Dadurch ist es recht eigentlich in die wissenschaftliche Anschauung erhoben worden, daß sie allesamt und daß alle „Kräfte“ der Natur Erscheinungsformen der Einen Bewegung, der Einen bewegten Dinglichkeit darstellen, und dadurch daß dies in den Einzelheiten verstanden wird, werden neue Arten des Eingreifens in die Einzelheiten möglich, und damit erfährt die Lebensfürsorge, durch Anwendung der richtigen Auffassung von der Natur der Dinge als Bewegung und Bewegungsverwandlung, ihre Verbesserung und ihre Erweiterung.

Neu ist aber, wie gesagt, diese Auffassung von der Natur mit ihrer Einsicht in die Unzerstörbarkeit des Stoffes und die Erhaltung der Energie keineswegs, und keineswegs ist sie als eine Entdeckung im Fortgange der Naturwissenschaften auf die Welt gekommen, wie die heutige gebildete Generation ungebildeter-

weise anzunehmen pflegt. Es handelt sich so wenig um die Entdeckung durch die moderne Naturwissenschaft, so wenig wie diese imstande ist, die Sätze von der Erhaltung des Stoffes und der Energie wirklich im eigentlichen Sinne zu beweisen. Ihre Beweise sind cum grano salis zu verstehen, das granum salis aber, womit sie verstanden werden, ist die alte Abstraktion des Denkens. Die Wissenschaft bleibt weit entfernt davon, jene Sätze wirklich und völlig nach ihrer Allgemeingültigkeit zu erweisen — Erweis der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit heißt aber doch allein ein wirkliches Erweisen. Und hat man es denn in der Tat gänzlich vergessen, daß Erfahrung immer nur auf Einzelnes gerichtet ist, daß dagegen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit immer nur den Denkabstraktionen innewohne? Die Abstraktionen müssen nur erläuterbar sein durch die Erfahrung (und wir sind schon ganz glücklich, wenn es uns nur gelingt, ein einziges Beispiel zur Erläuterung einer Abstraktion aufzubringen), — von ihrer Beweisbarkeit durch die Erfahrung kann nicht die Rede sein, da vielmehr sie es sind, welche der Erfahrung zum Beweise dienen. In Wahrheit hat denn auch natürlich die empirische Wissenschaft nur erläuternde veranschaulichende Beispiele aus einigen Erscheinungsgebieten geliefert, so daß also die Induktion sehr unvollkommen bleibt — denn Beispiele sind kein Beweis, hier so wenig wie irgendwo sonst — und die Annahme der allgemeinen Gültigkeit nach wie vor sich lediglich auf die Abstraktion stützt. Nach wie vor. Denn die Abstraktion ist auf der Welt gewesen, solange das Denken war. Es handelt sich hier um Denkgesetze, um Denkabstraktionen, es handelt sich hier um das abstrakte Denken des praktischen Verstandes. Auf das Grundgesetz und auf Alles, was aus ihm folgt, mußte von jeher alles konsequente Denken hinauskommen.

Das konsequente Denken der eigentlichen Denker.

Bevor ich aber davon rede, daß wirklich zu allen Zeiten den Denkern die Abstraktionen (ich sage hier durchweg einfach Abstraktionen und verstehe darunter die oberen Denkgesetze) bekannt gewesen sind, die den Inhalt der erst spät sich besinnenden Wissenschaft ausmachen, und bevor ich für diese merkwürdige Tatsache Belege beibringe, muß vorher noch einmal ein Wort gesagt werden von dem abstrakten Denken überhaupt, das wahr-

lich nicht weniger merkwürdig ist, trotzdem man sich dessen wenig bewußt zu sein scheint. Man denkt offenbar gar nicht weiter nach über das Wesen des Abstrakten. Man wundert sich nicht. Man sollte aber das Sich-Wundern nicht so gänzlich verlernen, eine so herrliche Sache auch das Nil admirari unter Umständen sein kann: wenn man sich nämlich über Nichts mehr wundert, weil man Alles versteht. Doch dürfte man nicht vergessen, daß es auch eine Athaumasie der Dummen und Stumpfen gibt, und man sollte das Sich-Wundern nicht so gänzlich verlernen, gewiß nicht da, wo man sich angesichts einer so wichtigen Tatsache befindet, von der man nichts versteht. Wer sich da nicht einmal wundert, wo er nicht das Geringste versteht, der kommt gar nicht mehr zum Nachdenken, der wird gedankenlos. Gedankenlos sein hinsichtlich des Abstrakten, wie heute ganz allgemein alle Welt zu sein pflegt, ist aber eben so schlimm wie gedankenlos sein hinsichtlich der Erfahrung von den Dingen; denn die abstrakten Gedanken sind genau so wichtig, wie die Erfahrungen von den Dingen, sind ganz ebenso etwas Gegebenes wie die Dinge in unsrer Erfahrung und hängen mit dieser auf das Unzertrennlichste zusammen.

Wer die abstrakten Gedanken recht betrachtet, so wie sie wirklich sind, und wie sie Einen Zusammenhang bilden mit der anschaulichen Erfahrung durch die Sinne, und wer erkennt, daß sie gar nicht die Folge der Sinnenerfahrungen sind, sondern daß sie tatsächlich ihrem Wesen nach unabhängig von aller Erfahrung und vor aller Erfahrung der Sinne in uns liegen und vielmehr ihrerseits notwendig sind, damit wir überhaupt von solchen Erfahrungen ein Wissen gewinnen, was nur infolge des in uns ruhenden Abstrakten möglich wird; daß jede Sinnenerfahrung nur einen Spezialfall der abstrakten Begriffe und Abstraktionen darstellt, welche allesamt ihre Entsprechungen in der Welt der Dinge finden, als wären sie antizipatorisch die Kontraktionen und Konzentrationen aller unsrer Erfahrungen, — wer so das abstrakte Denken mitsamt den Abstraktionen der Denkgesetze nach der Wahrheit seines Wesens betrachtet, müßte der nicht in grenzenloses Erstaunen fallen? Vom Standpunkte der Erfahrung aus — d. h. hier immer vom Standpunkte der sinnenmäßigen Grunderfahrung von Dingen aus.

Unter uns aber wird solcherart nicht gestaunt, das ganze Denken ist unter uns in der Allgemeinheit so gerichtet, daß nur

nach den Erfahrungen gefragt wird, und nach dem Abstrakten wird gar nicht gefragt, darüber wird gar nicht gedacht. Was sage ich: nach den Erfahrungen wird gefragt? Ich meine damit natürlich in diesem Falle wieder nur Das, was sie für Erfahrungen halten, nämlich die Sinnenwahrnehmungen der Grunderfahrung; denn wenigstens die Schlimmen unter ihnen — und die Meisten sind schlimm — verwechseln einfach die Sinnenwahrnehmungen mit dem Denken. Man hört sie immer nur schreien: Erfahrung, Erfahrung! und wenn man sie fragt, was das ist? so antworten sie: das was sie sehen, hören, Alles was die Sinne beobachten, und was sie induzieren. Ja, meinen sie denn wirklich, daß sie die Erfahrung mit den Sinnen machen? und induzieren sie auch mit den Sinnen, wollen sie nicht auch nächstens mit dem Sensorium philosophieren? Denn das Denken erscheint den Empirikern so verächtlich, daß sie es eben gerade noch den Philosophen lassen, um diese wegen ihres Denkens verachten zu können. „Übrigens gibt es eine Gegeninstanz, die so außerordentlich nahe liegt, daß im Hinblick auf sie der große Irrtum der Locke, Condillac, Bonnet und ihrer modernen Gesinnungsgenossen fast unbegreiflich wird. Ein Blick nämlich auf höher organisierte Tiere, wie etwa Hunde und Affen, zeigt ja doch augenscheinlich, daß die Sinne, die der Mensch hat, allein nimmermehr menschliche Intelligenz produzieren werden, daß hiezu offenbar ganz andre Dinge nötig sind, somit der konsequente Sensualismus und Empirismus ein ganz absurdes Unternehmen ist. Weshalb hat denn der Mensch und nicht das Schwein (trotz seiner menschenähnlichen Anatomie!) die Logik und die Mathematik entdeckt? Etwa weil er schärfere Sinne, bessere Augen hat? Das dürfte denn doch fraglich sein.“ Sie schreien immer nur Erfahrung und vergessen gänzlich, welche Rolle das Denken dabei spielt. So wie man beim Sehen nicht gegenwärtig hält, daß man mit den Augen sieht, beim Hören nicht, daß man mit den Ohren hört, und noch weniger beim Denken, daß man mit dem Denken erst, wie ich es nenne: mit dem ersten Denken, mit der ersten Funktion des Denkens sich überhaupt erst der gereizten Sinnesorgane und der Vorstellungsbilder, die wir darauf beziehen, bewußt wird, so vergessen sie gänzlich, daß sie mit dem abstrakten Denken erst dieses ersten Denkens der Sinnenwahrnehmungen mächtig werden, was doch aber kein Mann der Wissenschaft auf entscheidendem

Punkte außer Acht lassen dürfte. Sie machen sichs nicht deutlich, daß von Erfahrung kein Wissen möglich sei, ohne daß das sinnliche Wahrnehmen dem abstrakten Begriffe unterworfen und von ihm durchdrungen ist, daß wir nur in Begriffen des Allgemeinen denken: Singulare sentitur, universale intelligitur. Ist es nicht beschämend, daß man daran erst ausdrücklich erinnern muß? Aber es ist heute dahin gekommen, daß es sogar wie etwas ganz Neues ausführlich und auf elementare Weise gelehrt werden müßte (ich habe über das Denken, d. i. über das Gedachtwerden der Einzelvorstellungen der Erfahrung in den abstrakten Begriffen oben, in den Prolegomena, Einiges gesagt), denn bei ihrer Verachtung des philosophischen Denkens haben sie mit der Philosophie rüstigerweise auch gleich die Logik mitverachtet und mitverworfen, und leugnen, daß der Mensch durch das Denken Mensch sei und berufen sich auf die Erfahrung wie Einer der da sagt: Ich will nur dem trauen, was ich sehe! und reißt sich die Augen aus. Indem sie aber so glauben, Erfahrung sei Sinnenwahrnehmung und nichts als dies, und indem sie dem Abstrakten — ich weiß nicht was zum Inhalte geben oder vielmehr unsinnigerweise ihm jeglichen Inhalt, der immer nur Erfahrungsinhalt sein könnte, entziehen, haben sie mit solchem barbarisch rohen Glauben und Schwätzen den allgemeinen Sinn für die rechte Auffassung des Begriffes Erfahrung ganz und gar verdorben und haben den Begriff Wissenschaft so verkehrt wie nur möglich festgestellt, nämlich als das genaue Gegenteil von seiner Wahrheit.

Was zuerst den Begriff Erfahrung betrifft, so bedarf es keiner neuen Auseinandersetzung, sondern nur der Erinnerung an früher Auseinandergesetztes, um darüber Klarheit in uns hervorzurufen, daß auch Erfahrung der Sinne nur dadurch für uns ist, daß sie gedacht wird. Ich habe auch soeben noch davon gesprochen, daß, was sie sich unter Sinnenerfahrung von Dingen vorstellen, die nicht durch das Denken, durch das erste Denken von Dingen, gedacht würde, auf gar keine Weise zu begreifen sei. Übrigens gebrauchen auch wir das Wort Erfahrung in der geläufigen Art und sagen nicht jedesmal ausdrücklich, wie wir es jedesmal meinen: Denken der Sinnenwahrnehmungen. Aber, was nun die Hauptsache, und wovon wir gleichfalls soeben gesprochen haben: auch diese Erfahrung ist noch nichts

an sich selber, sondern ist etwas erst dadurch, daß sie im abstrakten Denken gedacht wird. Was aber sagen die Erfahrungsmänner? Erfahrung sei Wissenschaft, und aus der Erfahrung hätten sie die wissenschaftlichen Begriffe und Abstraktionen gewonnen!? Sie haben mit ihrer Sinnenerfahrung nicht einen Pfifferling gewonnen, und die Wissenschaft, soweit sie wirklich Wissenschaft ist, ist niemals der Sinnenerfahrung gefolgt, und hätte sie das getan, dann gäbe es heute noch nicht den Anfang einer Wissenschaft, was alles ich beweisen werde; und wenn sie die Sinnenerfahrung Wissenschaft nennen, so sage ich, bezeichnen sie genau das als das Wissenschaftliche, was das absolut Unwissenschaftliche ist. Ich kann nun auch dafür auf das oben bereits deutlich genug Ausgeführte verweisen: daß wir der Erfahrung, d. i. des ersten Denkens der Dinge wissenschaftlich Herr werden erst dadurch, daß wir in dem abstrakten Denken entwickeln, was in jenem ersten Denken der Erfahrung eingeschlossen liegt. Denken ist übrigens von Anfang bis Ende Alles, wir besorgen Alles ganz und gar im Denken: was wir von den Dingen erfahren, das ist Alles im Denken, sowohl das Erste, das Vorhandensein von Dingen, wie auch das Letzte, das abstrakte Denken, welches umgewandelt wird in unsre dingliche Praxis, also Anwendung findet auf unser Leben in der Sinnenerfahrung, auf die Dinge, die wir in der Grunderfahrung der Sinne als gültig anerkennen müssen, während wir doch gerade mit diesem wissenschaftlichen Denken die Dinge als Dinge objektive vollkommen aufheben, in Bewegung auflösen. Sie aber meinen da irgend Etwas, was gar keine vernünftige nähere Erklärung zuläßt: von Dingen selber und Erfahrungen daran ohne Denken, und abstrakten Denkgesetzen der Bewegung aus diesen ungedachten Erfahrungen. Das Staunen über das Wenige, was ihnen durch die Anwendung des Grundgesetzes auf die Dinge der Grunderfahrung erklärt worden ist, hält sie derartig gebannt, daß sie schon darüber, ohne übrigens auch nur das Grundgesetz nach seiner ganzen Tiefe und nach dem ganzen Umfange seiner Allanwendbarkeit auf die Totalität des Dinglichen zu erfassen, — daß sie schon darüber hineinvergafft und verloren ins Dingliche sich zeigen bis zum vollkommenen Vergessen. Sie vergessen, daß sie mit dem Grundgesetze und mit den übrigen Gesetzen des Denkens gefunden haben, was sie nun in den Dingen bestätigt finden, sie kehrens um und meinen, daß sie durch Sinnen-

erfahrung an den Dingen die Gesetze des Denkens gefunden hätten, und fahren fort, das Denken mit der Erfahrung zu suchen, d. h. in ihrer blinden Meinung fahren sie so fort, — denn in Wahrheit fahren sie fort, wie es nicht anders möglich ist, die Erfahrung mit dem Denken zu suchen.

In Wahrheit fahren wir fort, im Denken die Verhältnisse und Gesetze der Erfahrung aufzusuchen, welche sich auf unsre Erfahrung unter den Dingen anwendbar erweisen. Sie erweisen sich anwendbar, das abstrakte Denken kennt die Verhältnisse, in denen die Dinge zueinander stehen, — — welche merkwürdige Kenntnis einer Erfahrung, die gar nicht aus unsrem Bewußtsein der Existenz von Dingen abstrahiert ist und nicht sein kann? Die Abstraktion des Denkens lehrt uns, daß diese Dinge gar nicht in Wahrheit solche Dinge sind? Also eine ganz andre, wunderbare Erfahrung liegt in unsrer Abstraktion, der wir, unbekümmert um unsre Grunderfahrung der Sinne und im ausgesprochensten Gegensatze zu ihr, folgen, eine Erfahrung aus einer verborgenen und doch auch nicht verborgenen Tiefe des Denkens. Das ist es, worüber sich gerade diejenigen, die alle Wissenschaft auf Sinnenerfahrung gestellt behaupten, am meisten wundern müßten, wenn sie bei rechter Erwägung des Sachverhaltes finden, daß es sich ganz anders und gerade entgegengesetzt zu ihrer Behauptung verhält: daß die Wissenschaft nicht der Sinnenerfahrung, sondern der ganz andern Erfahrung in den Abstraktionen folgt.

Was ist das für eine Erfahrung? der wir im Gegensatze zu unsrer Grunderfahrung der Sinne, diese völlig aufhebend, folgen, und die sich, trotz alledem und gerade deswegen, anwendbar erweist auf unsre Grunderfahrung? Was ist das mit diesen wissenschaftlichen Abstraktionen, die uns, bei all ihrer Anwendbarkeit auf unser Leben in der sinnenmäßigen Grunderfahrung, diese zur völligen Unwahrheit heruntersetzt? Woher diese Abstraktionen? Wir müssen diese Frage, so oft wir ihr schon begegnet sind, in immer wiederholte Erwägung nehmen, bis wir an dem Punkte anlangen, wo uns das Letzte zu ihrer Beantwortung möglich sein wird, bis wir endlich auch in Händen finden die Antwort auf das „Woher“ dieses Erfahrungsinhaltes, der auf alle mögliche Erfahrung von Dingen passend sich erweist. Wir wollen darüber denken, wir müssen zunächst uns darüber wundern, wir müssen, bis die Antwort gefunden wird,

wenigstens die Frage, diese Kernfrage rund genug im Sinne behalten, die wir hier bereits deutlicher formulieren können als bisher: Woher diese Erfahrung in den Begriffen und wissenschaftlichen Abstraktionen, — denn sie ist tatsächlich Erfahrung, obwohl die Menschen sie so nicht zu nennen pflegen — woher diese Erfahrung, die freilich an unsrer Sinnenerfahrung, aber keineswegs aus dieser unsrer Sinnenerfahrung zum Bewußtsein in uns erweckt wird?

In der gesamten bisherigen Literatur findet sich auch nicht einmal eine Verwunderung über das Wunder des Abstrakten — ein Wunder, betone ich noch einmal, müßte es erscheinen, wenn man von der Sinnenerfahrung ausgeht und allein diese gelten läßt — noch weniger ist zu entdecken von einer Erklärung. Außer der gleich zu erwähnenden poetischen Phantasie des Platon (der aber damit doch zeigte, daß er das Bewußtsein über die Bedeutung des Abstrakten besaß, daß er verstand, es sei Erfahrung nicht aus der Sinnenerfahrung) und außer dem, was in der Wahrheit der spinozistischen Lehre eingeschlossen liegt, aber nicht ausdrücklich zum Behufe der Erklärung ausgeführt wird, trifft man auch nicht auf den Versuch einer Erklärung. Auch die Denker erklären hier nichts, trotzdem sie die Tatsache und die Bedeutung des Abstrakten für die Erfahrung konstatieren, d. h. sie wissen, daß die Erfahrungen von Dingen oder die Sinnenwahrnehmungen in den abstrakten Gedanken gedacht werden, die unabhängig von diesen Erfahrungen in uns vorhanden sind.

Ich glaube mit den früheren Auseinandersetzungen über den Parallelismus von Denken und Dingen und darüber, daß, was wir Dinge der Erfahrung nennen, nur unsre Erfahrung von Dingen (unsre mit Vorstellungsbildern verbundenen Sensationen) und nur dadurch Etwas für uns ist, daß es uns durch das Denken bewußt wird, durch das erste Denken, welches eingeschlossen enthält, wovon das Abstrakte die entwickelten Gedanken sind, welches Abstrakte aber ebenfalls nichts andres als gedachten Erfahrungsinhalt enthält, — ich glaube damit etwas zur Klärung über das abstrakte Denken beigebracht zu haben, jedoch noch nicht Alles. Das Bild ist noch nicht vollendet, ein Hauptzug fehlt noch, womit ich in dem dritten Abschnitte „Natur und Bedeutung des praktischen Verstandes", an seinem gehörigen Orte, die angefangene Zeichnung zu Ende führen werde und damit auf die große Frage nach der Herkunft des abstrakten Denkens

die Antwort erteilen will. Hier spreche auch ich — obwohl ich dabei sehr ausdrücklich hervorhebe, daß auch das Abstrakte nichts Andres sei als gedachter Erfahrungsinhalt, Erfahrungsinhalt, der nicht aus unsrer Sinnenerfahrung herstammt — hier spreche ich hauptsächlich nur von der Tatsache des Abstrakten, seiner Bedeutung und der Rolle, welche ihm zukommt, worüber wir die einseitige, lediglich auf die Sinnenerfahrung gerichtete Betrachtungsweise überwinden und wovon wir uns vorher auch wirklich versichern müssen, — sonst werden wir auch den Erweis jener andern Tatsache, die Denker und die Abstraktionen betreffend, nicht mit dem gebührenden Nutzen aufnehmen können.

Tatsache ist es, die Generalisationen des abstrakten Denkens liegen im praktischen Verstande, unabhängig von aller unsrer Sinnenerfahrung, vor aller unsrer Erfahrung, vor aller eigentlich wissenschaftlichen Bestätigung durch Erfahrung. Man mache sich zunächst diese Tatsache klar — wir werden sie später noch mit passenden Beispielen belegen — man mache sie sich zunächst klar durch den Vergleich mit der dinglichen Existenz. Darüber ist leichter, sich wenigstens zu wundern. Schon der Psalmist staunt: „Du hast meine Nieren in deiner Gewalt, du warst über mir im Mutterleibe. Ich danke dir darüber, daß ich wunderbarlich gemacht bin; wunderbarlich sind deine Werke, und das erkennet meine Seele wohl. Es war dir mein Gebein nicht verhohlen, da ich gebildet ward in der Finsternis, deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitet war. Wie köstlich sind vor mir, Gott, deine Gedanken!“ Alle die in uns liegenden körperlichen Fähigkeiten zu allen körperlichen Funktionen sind vollkommen ausgebildet vorhanden, sind vor der Funktionierung, lange bevor selbständig auf den Reiz die Gegenwirkung erfolgen kann, sie sind schon im Mutterleibe in uns bereit, so daß auf der Stelle nach der Geburt alle die inneren Organe funktionieren und alle Sinne entwickelt sind, der Sehnerv im Auge, der Hörnerv zur Cortischen Klaviatur, alle Sinnes- und Bewegungsorgane und das ganze Nervensystem ist alles fertig und fähig lange vor dem Gebrauche.

Ganz genau ebenso verhält es sich mit dem Abstrakten, als der Fähigkeit des Denkens aller Gedanken. Aller Gedanken das heißt: aller Gedanken von Dingen: denn das innerliche Denken wird angewandt auf die äußerlichen Dinge; nur dadurch wissen wir von Dingen. Und wir wissen nicht durch die Dinge,

und die Dinge sind nicht das Erste und die abstrakten Gedanken das Spätere, sondern in dieser Hinsicht ist es umgekehrt. Die abstrakten Begriffe und Abstraktionen sind die in uns liegenden Antezedenzien für alle unter bestimmte Generalisationen gehörigen möglichen Erfahrungen von Dingen, durch welche Antezedenzien des Denkens erst ein Wissen von unsrer Erfahrung zustande kommt, das freilich niemals ohne unsre Erfahrung zustande kommen kann. Wer recht aufgefaßt hat, was ich so oft betone, daß all unser Denken sich auf Dingliches bezieht und nichts als Dingliches zum Inhalte haben kann, dem wird dies nicht unverständlich bleiben. Ein Wissen, eine Erkenntnis a priori, ohne Erfahrungsinhalt, gibt es nicht, — die Kantische Behauptung solcher Erkenntnis a priori, die sich lediglich aus der Unfähigkeit ergibt, den Parallelismus zwischen dem Denken und dem Dinglichen auch nur als Tatsache richtig aufzufassen, und die sich auf die unglückselige Unterscheidung von anschauender Sinnenerfahrung und unanschaulichen, erfahrungslosen Verstandesbegriffen gründet, — die Behauptung einer solchen Erkenntnis a priori, ist die Behauptung eines vollendeten Unsinns, wovon nichts aufrecht erhalten bleiben kann als das Wort „Erkenntnis a priori" bei den Wortphilosophierern. Denn Erkenntnis heißt Erkenntnis von Etwas, Erkenntnis einer Erfahrung, und Erkenntnis a priori hieße also, daß man erfahren habe, was man noch nicht erfahren hat, und das erinnert denn doch stark an den Adam des Passionsspiels, das den Zustand vor der Schöpfung darstellt, und worin wunderbarerweise auch Adam auftritt und den lieben Gott auf den Knien darum anfleht, daß er ihn doch erschaffen möchte!

Ich kenne nichts Apriorisches im praktischen Verstande, womit ja doch auch das Geringste nicht erklärt ist, womit nur, mit einem hochtrabenden, Unsinn verdeckenden Worte, der Erklärung aus dem Wege gegangen ist, und die Frage nach dem Abstrakten und dem Ursprunge des Abstrakten aus ihrer Klarheit in die Konfusion geworfen wird. Gibt es denn auch nur einen einzigen vernünftigen Menschen, dem mit diesem Wortschalle von den apriorischen Erkenntnisformen gedient, dem damit irgend etwas erklärt ist, der darunter auch nur irgend etwas verstehen kann? Nicht allein, daß aus den apriorischen Formen nichts hinauskönnte, daß sie auf keine Weise mit Erfahrung von Dingen in Beziehung treten könnten, — es kann auch

gar nichts in sie hinein, es kann gar nichts in ihnen sein, was sie, wie Kant redet, zu den Bedingungen machen würde, wodurch die Dinge so aufgefaßt werden, wie sie von uns aufgefaßt werden. Wer versteht, was Dinge sind, wird nicht verstehen, was die apriorischen Formen sein können, die vor aller Auffassung von Dingen als die Bedingung für diese Auffassung von Dingen existieren sollen. Wer die Dinge versteht, versteht sie als unsre mit Vorstellungsbildern verbundenen Sensationen, die also nur in der empirischen Wirkung auf uns, nur in unsrer Erfahrung etwas sind. Anders können die Dinge mit Wahrheit nicht verstanden werden, und darum ist es ja gar nicht abzusehn, welch ein Unsinn in der Behauptung liegt: wir besäßen, unabhängig von der Erfahrung und ohne alle Erfahrung Formen, wodurch diese Erfahrung erst das wird, was sie ist, was endlich den Kant dazu führt, die Erfahrung mit der Nichterfahrung, das ganze Universum mit den leeren apriorischen Formen zu identifizieren! So lange wir das Nichts vom Etwas unterscheiden können, werden wir uns sträuben gegen so monströs unsinnige Worte, und wer nicht in einer höheren Überzeugung seine unerschütterliche Festigkeit hat, der muß mit quälender Unruhe erfüllt und könnte wahnwitzig werden über diesem Sachverhalt: daß es in der Menschenwelt gilt, mit dem wirklichen Denken gegen solchen Wind und Windbeutelei auf Leben und Tod anzukämpfen. Kant selber hat natürlich seine Apriorischen nicht zu denken verstanden, von irgendwelcher Anwendung im Denken kann selbstverständlich nicht die Rede sein; bei jeder Anwendung, die er versucht, zerstört er sie und verfährt dabei auf eine Art, daß uns ganz wind und wehe wird. Ich will nicht erst anfangen von den Todessprüngen, die innerhalb dieser Unbegriffe des Apriorischen und der Antizipationen selbst fortwährend vom Nichts ins Etwas hin und her und her und hin vollführt werden und von den Erdünstelungen, die er zu Hilfe nehmen muß, damit die Apriorischen trotz ihrer Leerheit von sinnlicher Erfahrung voll von ihr werden, — Perrücken, die den Kahlköpfen hinterherlaufen. Das Alles wollen wir für dieses Mal dem Munde sparen und uns hier nicht wieder vor den Strudel der Widersprüche begeben. Auch würde ich mich schämen, dem Leser den barbarischen Skandal des Kantischen Jargons vorzuführen, und ohne dies könnt es nicht abgehn, und mag ihm nicht eine große Anstrengung zumuten, die, wenn sie ihm glückt, doch nur zum Resul-

tate haben kann, daß er von Unverständlichem und Verkehrtem versteht, daß es unverständlich und verkehrt ist. Ich halte mich an die Hauptsache, an die Kantische Zerschneidung des Verstandes in anschauliche Erfahrung und nichtanschauliche Gedanken, die, bei Lichte besehen, in ihrem Kerne gar nichts andres ist wie die scholastische Wiederholung der rohen Volksmeinung vom Dualismus des Denkens an sich und der Dinge an sich, von Geist und Materie, oder wie sie sonst sagen mögen. Es handelt sich dabei nicht etwa nur um eine begriffliche Trennung, sondern um richtige reale Scheidung. Es ist der gleiche Dualismus, für den hier nur noch zur Roheit des Denkens die durch gelehrte Bildung gesteigerte Roheit des Sprechens hinzutritt. Niemand wird unanschauliche Gedanken ohne Erfahrungsinhalt in sich entdecken können, alles Denken ist gedachter anschaulicher Inhalt, also Erfahrungsinhalt, Denken und sich eines Erfahrungsinhaltes bewußt sein ist dasselbe, wir finden von nichts Andrem zu reden wie von gedachter Erfahrung. Ich berufe mich auf das Bewußtsein statt auf Kant oder auf andre Wortemacher, und daher ist mein Satz: daß Alles, was wir denken, anschaulich gedachter Erfahrungsinhalt ist. Auch die abstrakten Gedanken sind Erfahrungsinhalt, ob sie auch von aller Welt deswegen als Erfahrungen verkannt werden, weil sie nicht Erfahrungen nach Art unsrer Sinnenerfahrungen sind. Sie sind *andre* Erfahrungen, Antezedenzien von Erfahrungen, die *an* unsrer Sinnenerfahrung bewußt in uns werden, aber sie sind Erfahrungen, — *sie zwingen uns vielleicht dazu, unsren Begriff Erfahrung in hochbedeutsamer Art zu erweitern.* Wir werden sehn!

Wenn es denn nun eine nicht hinwegzuleugnende Tatsache ist, daß Antezedenzien des Denkens von Erfahrungen, unabhängig von aller hiesigen menschlichen Erfahrung der Sinne, in uns vorhanden sind, so erkenne ich diese Tatsache an und sage: ja, es sind Antezedenzien des Denkens von Erfahrungen, es sind Erfahrungen, unabhängig von aller unsrer hiesigen menschlichen Erfahrung der Sinne, in uns vorhanden. Und wenn ich erklären kann, woher? so erkläre ich dies Woher, wie ich es denn erklären werde. Wenn ich es aber nicht erklären könnte, so müßte ich sagen, daß ich es nicht erklären kann, dürfte aber doch deswegen nicht die Tatsache des Vorhandenseins dieser Erfahrungen verwischen, und darf nicht sagen, diese Er-

fahrungen seien eigentlich keine Erfahrungen, und wiederum seien sie doch auch Erfahrungen, und darf mit Einem Worte nicht daraus, wie Kant gemacht hat, das Auweh und Juchheh der gebärenden Jungfrauen, der Apriorischen machen. Sondern ich muß sagen: Erfahrungen sind Erfahrungen, und sind wie sie sind. Dies zunächst; und so sage auch ich zunächst und nenne denn, wie ich sie schon genannt habe, diese abstrakten Gedanken mit ihrem, dem Denken unsrer Sinnenerfahrung vorangehenden Denken von Erfahrungen Antezedenzien des Denkens, ich nenne sie nicht, wie Kant sie genannt hat, Antizipationen der Erfahrungen, was ein ebenso unsinniger Ausdruck ist wie Erkenntnis a priori.

Von den abstrakten Gedanken als Antizipationen der Erfahrung kann man, außer wenn man sinnlos redet, nur noch reden, wenn man dichterisch redet, wie Platon so wunderbar zu reden verstand, dem die Abstraktionen tatsächlich in uns schlummernde Erfahrungen sind, die wir in der Präexistenz, in jener vollkommenen Welt der Ideen, nicht mit sinnlichen Augen, in aller Vollkommenheit angeschaut hätten. Alle Erkenntnis, d. h. das Denken des Sichgleichbleibenden, welches wir das Wesentliche, das Allgemeingültige und Notwendige nennen, ist Wiedererinnerung des ehedem dorten Erkannten, weswegen es auch als reiner, vollkommener Begriff im Bewußtsein wiedererweckt wird, dem keinerlei Gegenstand unsrer Erfahrung entspricht; daher auch ist alles Lernen nichts als Erinnerung an das, was wir dereinst dorten gelernt haben (μαθησις — ἀναμνησις), wir schöpfen es aus uns selber durch Wiedererweckung jener entschwundenen Erkenntnis.

Das heißt: was wir lernen, lernen wir denkend, und wir denken nur im reinen Begriff des Abstrakten. Richtig; aber man kann deswegen die Begriffe und Abstraktionen der Denkgesetze nicht im Ernste als apriorische Antizipationen der Erfahrung bezeichnen, die also schon vor der Erfahrung die Erfahrung gedacht hätten. Man kann mit Platon poetisch sein und von den Antizipationen der Ideen reden, man braucht aber nicht mit Kant unsinnig zu sein, indem man mit ihm ernsthaft von Antizipationen der Erfahrung spricht und von apriorischen Erkenntnisformen, die gar nichts Empirisches, d. h. gar nichts von Dingen wissen außer dem Unbedeutenden, daß sie Alles von den Dingen, daß sie alle Erfahrung von ihnen antizipiert

wissen. Platons Ideen sind herrlichste Poesie, aber die Apriorischen Immanuel Kants und seine Antizipationen der Erfahrung sind die abscheulichste Sophistik.

Möchten doch bald, zum Heile des Denkens, einige Köpfe mehr dies erkennen, über das Bodenlose des Standes auf solchen nichts erklärenden und nichts sagenden und zuletzt dem Aberglauben überliefernden Wörtern in die Klarheit kommen und endlich wieder den richtigen Mut der ehrlichen, rücksichtslosen Wahrheit fassen: diese und die vielen andern nichtsnutzigen Wortlarven und die ganze hyperkritisch unkritische, öde, gänzlich wahrheitslose, verwirrte und aberglaubensvolle Spekulation mit offen bekannter Verachtung von sich zu stoßen! Sie werden kein Heimweh danach empfinden. Aber freilich, wenn ich so um mich schaue, kann ich nicht viel Gutes gewahren und wenig Hoffnung fassen, — denn ich weiß es nur zu wohl: Kant ist nur der Ausdruck des allgemeinen Zustandes, in Kant ist der Zustand des allgemeinen Denkens klassisch geworden. Und von neuem fällt mir Dieses noch dazu wie ein Gewicht aufs Herz: wie es auch dem ernsten, gediegen und treu gesinnten Manne in allen Lagen so unendlich schwer hält, sich dem Banne einer Autorität von überragender Geltung, ob auch von verhängnisvollem Einflusse, zu entziehen! Kant liegt auch auf Solchen, wie ein Alp liegt er auf ihnen. Doch kaum daß ich diesen bejammernswerten Verhältnissen nachsinne, stellen sich mir auch die Ursachen für dieselben dar, und sofort bin ich wiederum getrost, in dem Bewußtsein des Schaffens an einem Werke, welches diesen Ursachen auf dem einzig möglichen und bisher nicht begangenen Wege beizukommen sucht und sie entfernen wird. Das Resultat dieses Werkes gipfelt in dem aufgestellten Maßstabe eines Urteiles über die Gedanken, welches die Gedanken an sich selber nach ihrem Wirklichkeitswerte erkennbar macht und wodurch, indem das Zweierlei des Denkens in den zweierlei Menschen deutlich hervortritt, mit den auseinandergekämpften Gedanken auch zugleich die zweierlei Autoritäten gesondert erscheinen werden und schlechterdings verhindert wird, daß die des einen Denkens, d. i. des Volksdenkens, fürder ihre Macht behalten könne über die Denkenden von der andern, von der freien und geistigen Art, die da fähig wären, die reine Wirklichkeit in aller ihrer Einfachheit zu ergreifen. Kant liegt wie ein Alp auch auf so manchen von Diesen — es

wird gelingen, sie zu ermuntern: nur als Schlafende unterliegen sie dem bösen Banne, ohne Stachel und Kraft des Widerstandes und ohne ihr eigentlich selbständiges, freies Denken.

Wir haben noch weit hinauf bis an das letzte Ziel, mit dessen Erreichung uns auch diese Hoffnung erfüllt sein wird, und ich meine noch beinah auf jeder Stufe mein Stufengebet sprechen zu müssen! aber wir kommen doch höher und höher, und beständig freier wird uns der Blick. Genug denn hier, wenn nur erst dies deutlicher geworden sein wird: Die abstrakten Gedanken als apriorisch und als Antizipationen unsrer Erfahrung bezeichnen, das heißt Wörter gebrauchen, die uns nur Schaden und keinen Nutzen bringen; und seitdem man diese Wörter gebraucht, hat man völlig aufgehört, über das Wesen des Abstrakten zu denken und hat mit der Gedankenlosigkeit auch zugleich die handgreifliche Verkehrtheit festgelegt. Es ist ja gar nicht der Fall, daß unsre abstrakten Gedanken unsre Sinnenerfahrungen antizipieren, da sie vielmehr dasjenige sind, was niemals Gegenstand unsrer Sinnenerfahrung sein kann: sie sind das Allgemeine, w o r i n die einzelnen Erfahrungen der Sinne gedacht werden, und zuletzt, in den Abstraktionen der Denkgesetze, zwingen sie uns eine Erfahrung als wissenschaftlich unumstößliche Wahrheit auf, die geradezu aller unsrer Sinnenerfahrung widerstreitet; denn alle Sinnenerfahrung zeigt uns Dinge, nichts als Dinge, das ist Nichtbewegung, alle abstrakte Wissenschaft aber Bewegung, nichts als Bewegung. Also mit der Sinnenerfahrung hat das Abstrakte an sich selbst nichts zu tun; nur insofern als es an der Sinnenerfahrung zum Bewußtsein erweckt wird und wiefern es auf unsre Sinnenerfahrung seine Anwendung findet. Aber Erfahrung, andre Erfahrung als die der Sinnenerfahrung und nach ihrem innerlichen Wesen unabhängig von dieser, sind die Abstraktionen. Man muß daher das große Übel jener Rede erkennen, so alt und festeingewurzelt ihr Gebrauch auch ist und so erhabene Gelehrsamkeit man damit zu reden wähnt: es ist schändlicher Mißbrauch der Rede, gegen die es denn nun das Abstrakte gleichsam vom Rande des Abgrundes, vom Sturze in die gänzliche Gedankenlosigkeit zu erretten gilt, und zunächst, damit wir, mit dem Wichtigsten unsrer Wissenschaft zu den besseren, an die Verhältnisse des Wirklichen sich anschließenden Gedanken zu gelangen, den ersten Schritt tun, handelt es sich darum, mit aller Deutlichkeit und Bestimmtheit die Faktizität

zu erkennen und anzuerkennen: das Abstrakte als Erfahrung außerhalb und vor unsrer Sinnenerfahrung und unabhängig von ihr, die aber ihrerseits abhängig ist vom Abstrakten. Die abstrakten Gedanken sind Erfahrungen, Antezedenzien des Denkens von Erfahrungen, von denen wir also zunächst wissen, daß sie dies sind (ich nenne sie deswegen Antezedenzien, mit welchem Worte sie unumwunden als Erfahrungen anerkannt sind, und womit auch zugleich ihr Unterschied von der Sinnenerfahrung betont sein soll) und von denen wir ferner wissen, daß sie auf unsre Praxis unter den Dingen passen, weil das, was wir Dinge nennen, unser Denken von Dingen ist und unentwickelt das Gleiche, was in den Begriffen und Abstraktionen entwickelt gedacht wird,

wenn nämlich die abstrakten Gedanken mit Erfahrung zusammentreffen. Ohne Erfahrung kann kein Mensch irgend Etwas denken, aber freilich, er kann auch keine Erfahrung denken ohne die abstrakten Gedanken, in welchen er erst die Erfahrung denkt, in die er alle Erfahrung als Explikation des abstrakten Denkens hineinträgt und sie dann allerdings im Bewußtsein behält, so daß er endlich in der Tat auch ohne Erfahrung, in der bloßen, durch frühere Erfahrungen erfüllten Begrifflichkeit denken kann. Der Blindgeborene weiß nichts von der Welt des Lichtes und der Farben, aber der Blindgewordene denkt diese Welt des Lichtes und der Farben aus der Erinnerung. Daß der Unterricht bei, übrigens glücklich beanlagten, dreisinnigen Kindern zu guten, zum Teile zu überraschend guten Resultaten führt, ist nur möglich, wenn diese Kinder bis zu einem gewissen Lebensalter im Gebrauche aller Sinne gestanden haben, wie dies z. B. bei der berühmten Laura Bridgmann, die nur durch den Tastsinn und durch das Muskelgefühl eine Einwirkung erfahren konnte, bis zu vollendetem zweiten Lebensjahre der Fall gewesen war. Beethoven hätte niemals künstlerische Gewalt besessen über Töne, Harmonie und Melodie, wenn er sie niemals in der Erfahrung hätte hören können; aber nachdem er sie gehört hatte, zeigte er sich auch ohne jegliche unmittelbare Erfahrung, als er nicht mehr imstande war, Töne, Harmonie und Melodie zu vernehmen, so schaffensmächtig wie zuvor. Er wäre dies aber ganz gewiß überhaupt niemals gewesen, ohne daß die Abstraktion zur künstlerischen Verwendung und zur

Bearbeitung der Erfahrung in ihm gelegen hätte. „Nichts ist im Denken des Verstandes, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre" — außer dem Denken des Verstandes selber, d. h. seinem Denken der Sinnenerfahrung und den abstrakten Gedanken, welche letzten sein Wissen zustande bringen und in welchen alle Erfahrung der Sinne gedacht wird. Das war nicht in ihnen und kommt niemals in sie hinein.

Nun müssen wir aber auch noch gar wohl und bestimmter als bisher unterscheiden zwischen den Abstraktionen des gemeinen Verstandes und denen der wirklichen Denker, und ganz ebenso auch zwischen den Erfahrungen des gemeinen Verstandes und denen der wirklichen Denker. Des gemeinen Verstandes Erfahrungen sind wüst, unstät und unbestimmt, er hat nur eine Experientia vaga vor sich, die Grunderfahrung, er kommt von der sinnenmäßigen Auffassung der dinglichen Vorstellungstatsachen niemals los und besitzt eigentlich von den Abstraktionen nur die Eine, allerwichtigste, die er unmittelbar in die Praxis des Lebens umwandelt, in gute und schlimme (auch in schlimme: weil er sie keineswegs in ihrer Reinheit zu denken vermag, sondern nur in der Vermischung mit Aberglauben), — er besitzt eigentlich nur die Eine Hauptabstraktion, ohne die er überhaupt nicht leben könnte: die des kausalen Denkens, worüber weiterhin deutlicher. Außer dieser einzigen rechten Abstraktion, die er also nicht als reines Denken des praktischen Verstandes sondern vermischt mit dem abergläubischen Denken anwendet, besitzt er nur noch wüste Abstraktionen, die ganz und gar dem Aberglauben angehören. Nur die wirklichen Denker haben wirklich reine Abstraktionen, unter deren Beistand sie erst über die gewöhnliche, auch ihnen zuerst sich darbietende Experientia vaga der Grunderfahrung hinaus zu einer Scientia, zu einem wirklichen Wissen gelangen.

Ich will hier noch einmal auf jenen oben angestellten Vergleich zurückgreifen und will ihn in Bezug auf die Rolle, welche den Denkern für die empirische Wissenschaft zufällt, erweitern. So wie in unsrer äußerlichen dinglichen Existenz die Möglichkeit zu all ihrer Wirklichkeit eingeschlossen liegt, und vollkommen ausgebildete Wirkungsfähigkeit vorhanden ist, noch bevor diese Wirkungsfähigkeit selbständige Betätigung finden kann, so ist auch in unsrem innerlichen Denken, mit welchem wir uns unsrer dinglichen Wirklichkeit bewußt werden, die voll-

kommen ausgebildete Denkfähigkeit vorhanden noch vor ihrer Anwendung auf die Erfahrung von Dingen, macht diese erst möglich und wird auch sogleich bei der ersten Erfahrung in ihrer ganzen Vollkommenheit, in ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erkannt. Und die Denker nun, die das Innerliche des Denkens der Menschheit repräsentieren — gegen sie und überhaupt gegen die Geistigen gehalten sind alle die übrigen Menschen äußerlich und dinglich, weil ganz und gar in das dingliche Leben versenkt: die geistigen Menschen sind grundverschieden von der übrigen Menschheit und stehen in einem Parallelismus zu ihr, ganz so wie das abstrakte Denken den Dingen gegenüber — der Denker Geschäft nun ist es, die ganze Innerlichkeit des Denkens noch vor ihrer Anwendung auf das äußerlich Dingliche zu entwickeln und festzustellen. So wie die Abstraktionen der Sinnenerfahrung vorangehen, so gehen die Denker mit ihrer klaren Erfassung der Abstraktionen gegenüber einer Empirie, die noch mangelhaft ist und noch weit entfernt von dem Charakter eigentlicher empirischer Wissenschaft, — so gehen die Denker mit ihren Abstraktionen der eigentlich wissenschaftlichen Erfahrung vorher und machen diese überhaupt erst möglich. So werden sie die Anfanger aller Wissenschaften.

Immer auf dem Grunde der Empirie, denn ohne diese ist kein Wissen und keine Wissenschaft, aber durch die Gewalt des abstrakten Denkens in ihnen, welche der Fülle ungeordneter Erfahrung Meister wird und Unterscheidung in sie bringt, durch die Kraft des Zu-Ende-Denkens, die ihnen eignet, wodurch sich in ihnen an der Erfahrung die Abstraktionen entwickeln: denn Erfahrung ist unser erstes Denken von Dingen, in welchem unentwickelt liegt, was das Entwickelte in den Abstraktionen ausmacht, und was auch in den Denkern nicht sein Ziel und Ende erreichen kann ohne den Anfang. Die Denker entwickeln die Abstraktionen in ihrer Reinheit und endlich die letzte Abstraktion, bei welcher die sinnenmäßige Uraussage der Grunderfahrung von den Dingen als unwissenschaftlich ausgeschaltet wird. Soviel Läuterung der Experientia vaga und deutliche und bestimmte Verknüpfung des empirisch Mannigfaltigen nach dem wirklich Wesentlichen der reinen Abstraktion, soviel Wissen und Anfang einer Wissenschaft. Und alles Vorhandene der Wissenschaft, alles eigentlich Wissenschaftliche in dem, was wir Wissenschaft nennen,

— es sind nicht die Männer der Wissenschaft, die dies hervorgebracht haben, sondern die Denker sind es, die alles davon, ohne Ausnahme, den Männern der Wissenschaft zubrachten. .... Ich bitte aber noch einmal, daß man dies nicht voreilig als eine ungeheuerliche Behauptung verwerfe, man erhebe mir kein Geschrei und Gelächter und lasse mich sagen, was ich sagen muß, bis ich alles gesagt habe, und höre mir auch, was ich zum Erweise der Wahrheit des Gesagten bringen werde. Noch habe ich nicht einmal Alles von meiner Behauptung gesagt, noch nicht deutlich genug. Denn ich habe nur erst gesagt, daß alles eigentlich Wissenschaftliche in aller vorhandenen Wissenschaft von den Denkern herrühre, die es seien, welche die wissenschaftlichen Abstraktionen an der Experientia vaga in sich entwickeln. Wohlverstanden, ich spreche immer nur von den Abstraktionen, und die einfache Empirie, worauf die Denker sich stützen, um daran die Abstraktionen zu entwickeln, sind noch keine empirische Wissenschaft: aber die Denkabstraktionen, die auf solche Art entwickelt werden, stehen fest und sind die Abstraktionen zu aller künftigen exakten und empirischen Wissenschaft, machen den Gedankengehalt aus, über welchen diese auch in ihrer höchsten Ausbildung nicht hinauskommt. Und um nun auch das letzte meiner Behauptung auszusprechen, fahre ich fort und sage, daß es nicht allein alles jetzt Vorhandene der Wissenschaft ist, was durch die Denker festgestellt und den Männern der Wissenschaft zugebracht wurde, damit, durch Anwendung des abstrakt Wissenschaftlichen, praktisch empirische Wissenschaft werden konnte, und daß auch nicht eine einzige dieser eigentlich wissenschaftlichen Abstraktionen durch die Männer der Wissenschaft entdeckt worden ist, — nicht allein Dies, sondern ich behaupte auch noch weiter: daß sogar alles wahrhaft Wissenschaftliche, was die fernste Zukunft der Menschheit noch bringen kann, daß auch dieses Alles bereits vorhanden ist, ja bereits vorhanden ist, und daß bis in die späteste Dauer nichts Neues hinzugefunden werden kann. Mit Einem Worte: Die Grundwissenschaft mit ihrem Grundgesetze und allen daraus folgenden Abstraktionen zu aller überhaupt möglichen Empirie ist, durch die Denker festgestellt, vorhanden; der ganze entwickelte Gedankengehalt, d. i. die ganze Wissenschaft des praktischen Verstandes ist in aller Vollkommenheit vorhanden.

Man mache sichs nur ganz und gar deutlich, was das ist, wovon ich spreche. Ich spreche von Demjenigen, was in allen Wissenschaften, auch soweit sie in unsrer Zeit vorhanden sind, das eigentlich Wissenschaftliche ausmacht, und was ganz gewiß nicht zu den konventionellen Glaubensartikeln unsrer Zeit gehört, und was in aller Zukunft, mögen die Wissenschaften sich noch so hoch vollenden, das eigentliche allein Wissenschaftliche bleiben wird, ich spreche von der Grundwissenschaft des Verstandes, von der ich sage, daß sie von ewig her vorhanden war und in ununterbrochener Kontinuität sich erhalten hat und erhalten wird, ich spreche von der Grundwissenschaft des Verstandes, die ihrem Wesen nach unveränderlich bleibt, keiner Vermehrung noch Verminderung fähig ist. Ich spreche damit von Etwas, wovon Niemand sonst spricht, und von Etwas, was Allem widerspricht, wovon die Übrigen sprechen und bitte sie dennoch, mich anzuhören, obwohl es ihnen neu sein wird gegenüber dem Alten, woran sie gewöhnt sind: alte Ideen sind Freunde, denen man auch die Schwächen und Krummheiten nachsieht, aber neue Ideen sind Feinde, deren Tugenden sogar man nicht gelten läßt, und von denen man am liebsten gar nichts anhört. Und dennoch bitte ich sie, hier einmal zu hören, und obwohl es eine lange Auseinandersetzung geben wird — um zu denken und das Wahre zu finden, muß man bei Einem Gegenstande dabei bleiben können.

Wie mag ich denn aber wohl, noch vor dieser eigentlichen langen Auseinandersetzung, den modernen Menschen, die von gar nichts Festem und Bleibendem wissen, sondern glauben, daß stets Alles neu werde, vor Allem aber, daß die Wissenschaften ganz etwas Neues seien (womit sie auch völlig im Rechte sind, soweit die neue wissenschaftliche Praxis gemeint ist, gar nicht aber hinsichtlich des hier Gemeinten, nämlich hinsichtlich der abstrakten Grundwissenschaft, wovon alle unsre Wissenschaft eben nur die praktische Anwendung) — wie kann ich denn wohl den modernen Vorstellungen auch nur den Gedanken an die Möglichkeit einer solchen für die Denker zu allen Zeiten feststehenden abstrakten Grundwissenschaft so allgemeinhin im Voraus einigermaßen nahe bringen? Doch, ich kann es, womit gleichzeitig auch noch das Resultat alles bisher Gesagten und des künftig noch über den praktischen Verstand zu Sagenden andeutend ins Ganze gezogen wird — ich kann es,

indem ich mich auf das Einzige beziehe, wovon auch die Modernen nicht behaupten, daß es sich in der Menschheit verändert habe oder verändern werde, daß es eine Widerlegung erfahren und verschwinden könne, und wovon sie mir die Wahrheit zugeben müssen, wenn ich sage, es sei dasjenige, wodurch, je nach der Anwendung, das Leben der einzelnen Menschen sowohl wie auch der Menschheit in dem ganzen Ablaufe ihrer Geschichte bestimmt wird: das kausale Denken. Das Verfahren nach dem kausalen Denken ist allgemein menschlich und notwendig, kein Mensch kann leben, der nicht in jedem Augenblick seines Lebens nach dem kausalen Denken seine Praxis einrichtet und eingerichtet hat, oder dem sie nicht von Andern danach eingerichtet ward, und die Gemeinschaften können nicht, die Menschheit kann nicht leben ohne das Verfahren nach dem kausalen Denken. Das wird niemand bestreiten. Und nun sage ich weiter, daß die hier in Rede stehende Grundwissenschaft nichts anderes ist als von dem kausalen Denken das wissenschaftliche Bewußtsein und System, worunter, wie nach allem bereits Ausgeführten deutlich geworden sein wird und durch alles Künftige noch deutlicher gemacht werden soll, nichts anderes als die Bewegungslehre verstanden werden kann. Die Bewegungslehre ist die Theorie, ist das abstrakt aufgeklärte Denken über dasjenige, was von uns gelebt wird, und was nur dadurch von uns gelebt werden kann, daß wir unser Leben nach dem kausalen Denken einrichten, durch Lebensfürsorge. Die Bewegungslehre ist von dem kausalen Denken das wissenschaftliche Bewußtsein und System, dessen Prinzip nicht allein, wie wir schon gesehen haben, sich von solcher Tragweite erweist, daß es mit seiner Erklärung den ganzen unendlichen Reichtum aller Erscheinungen deckt, die dem Denken der relativen Wirklichkeit angehören, d. h. daß wir damit unsre Gedanken über dieses unser Leben und über diese unsre Welt der Dinge völlig ins Reine bringen können, und über sie zu einer wahrhaft einheitlichen Auffassung gelangen, soweit nur eine solche im relativen Denken gefordert werden kann. Nicht allein dies. Sondern die Bewegungslehre, als die Theorie unsres Lebens und unsres Verhaltens nach dem kausalen Denken, weil sie Dies und nichts Anderes ist, erweist sich auch, durch immer erneute Anwendung der in ihr zur Anwendung bereit liegenden Abstraktionen, von unerschöpflicher Kraft

der Leistungen zur Erhaltung und Förderung unsrer Lebensfürsorge.

Und von dieser abstrakten Grundwissenschaft also, die Solches leistet, Theorie unsres Lebens und zugleich unendliche Förderung unsrer Lebensfürsorge — von ihr ist es, daß ich behaupte, was ich behauptet habe, und was ich nun beweisen werde.

3.

Die Bewegungslehre bei den Denkern.

So merkwürdig es zunächst den Meisten, trotz allem Gesagten, noch erscheinen mag: es ist jedenfalls nicht anders und bleibt Tatsache, um die wir nicht herumkommen, daß den Denkern zu allen Zeiten die wahren Abstraktionen festgestanden haben, mit denen sie sich allerdings im Widerspruche zur Allgemeinheit und zur Wissenschaft der Allgemeinheit befanden, von der sie deswegen verspottet wurden, in jedem Falle so lange, bis auch in dem Wissen der Allgemeinheit die eine oder die andere Abstraktion ihre Erweckung dadurch fand, daß für sie die sinnenfällige, empirisch wissenschaftliche Bestätigung gefunden ward, — und so werden sie noch heute verspottet wegen ihres Wissens derjenigen wahren Abstraktionen, die bis heute noch keine empirische Bestätigung erfahren haben. Von ewig her hängen die Abstraktionen mit den ihnen entsprechenden Erfahrungen zusammen, und immer wird, nach dem innerlichen Gange von Gedanke zu Gedanke, so auch äußerlich vorangeführt von Ding zu Ding, aber — mag sie übrigens noch so klar bei den Denkern formuliert sich vorfinden — es kann lange dauern, bis eine Abstraktion zur rechten Anwendung kommt, bis sie gleichsam durch Berührung und Reibung mit einer Grunderfahrung fruchtbar wird; und dann allerdings, wenn sie in dieser ihre Bewährung gefunden hat, findet sie auch ihre Nutzung und kann von epochalem, das ganze Leben änderndem und bedeutend gestaltendem Einflusse werden. Alle Praxis des Menschen, all seine Lebenstechnik wird nur dadurch, daß die Abstraktionen in Verbindung gesetzt werden mit dem Leben.

Wir wollen uns nun also auf den Weg machen und uns von der Wahrheit unsrer Behauptung überzeugen, daß wirklich zu allen Zeiten und als auch noch kein einziger Schritt zur eigentlich empirisch-experimentellen Wissenschaft getan war, welcher wir angeblich erst diese Denkgesetze und endlich die ganze Bewegungslehre verdanken sollen, daß lange, lange vorher den Den-

kern alle die Gedanken unsrer Wissenschaft so klar gewesen sind wie sie nun unsrer Wissenschaft klar sind. Darauf kommt es an, — denn davon reden wir hier — auf die Klarheit und Bestimmtheit dieser Gedanken kommt es an. Wenn nicht bestritten werden kann, daß die Klarheit und Bestimmtheit dieser selben Gedanken in den früheren Denkern ganz ebenso groß — mindestens ganz ebenso groß — gewesen ist wie sie nun heute in den Männern der Wissenschaft ist, wenn dies mit Wahrheit nicht bestritten werden kann: so bleibt nichts an Gewinn des Gedankengehaltes übrig, was ausschließlich der modernen Wissenschaft zugeschrieben werden dürfte. Wir werden sehen, daß dies nicht bestritten werden kann, und wir werden endlich sehen, daß der ganz vollkommene Denker vorlängst gelebt hat, der diese Gedanken in aller Vollkommenheit kannte, weit vollkommener als sie nun unter uns für gültig anerkannt werden. In dem Urphilosophen S p i n o z a ist der höchste Punkt auch der Abstraktionen des praktischen Verstandes meisterhaft erreicht, Spinoza ist es, der vorlängst den granitenen Bau der Bewegungslehre vollendet hat.

Angesichts der Lehre Spinozas von der Bewegung mitsamt der in dieser Lehre sich findenden Entwicklung vom Gesetze der Erhaltung der Energie, welches Gesetz von Spinoza auf eine bis heute noch nicht wieder erreichte, auf unübertreffliche Art entwickelt worden ist (und dies doch wahrlich in einer Zeit, da man noch nichts kannte von der molekülaren Bewegung, auf die wir heute dieses Gesetz von der Erhaltung stützen), wird man gewiß zu der Einsicht kommen, daß es sich hier um mehr und um ganz Anderes als um eine V o r a h n u n g handelt, durch welches Wort man etwa sonst in ähnlichen Fällen mit gnädig wohlwollender Gedankenlosigkeit von seiner historischen Unwissenheit Zeugnis abzulegen pflegt, soweit man sich überhaupt herabläßt, von Derlei bei den Früheren zu sprechen. In Hinsicht auf Spinoza hat man sich noch nicht einmal so weit herabgelassen. Ich finde ihn weder in der Literatur der Bewegungslehre noch in der Literatur über das Gesetz der Erhaltung auch nicht mit Einem Worte erwähnt, ja, was ganz zum Staunen ist: selbst in der Literatur über Spinoza steht auch nicht das Geringste zu lesen, was auf seine Bedeutung für diese wichtigen Punkte hinweist; nicht einmal mit der gemütvollen Vorahnung wird gewedelt.

Überhaupt, um dies noch einmal prinzipiell zu sagen, kann von Vorahnungen bei den Abstraktionen der Denker nicht die Rede sein, wenigstens nicht ohne völlige Verkehrung des Wortsinns — denn Vorahnung bedeutet: dunkle und verworrene Vorempfindung. Wir aber werden sehen, wie es sich bei den Denkern und zuhöchst also bei Spinoza um die allerklarsten und bündigsten Gedanken handelt und werden dadurch die Überzeugung gewinnen, daß die Originalität des Gedankengehaltes in unsrer Naturwissenschaft nicht naturwissenschaftlichen, sondern philosophischen Ursprungs sei. Dafür und für noch etwas, was damit unmittelbar zusammenhängt, wollen wir den Männern der Wissenschaft das Gedächtnis aufzufrischen suchen: sie haben vergessen, woher die Wissenschaft ihren Ursprung und wodurch sie ihren Bestand und Fortgang hat. Wir wollen die gedankenlos alberne Rede von den Vorahnungen eintauschen gegen die richtige Einsicht in das tatsächliche Verhältnis zwischen den wissenschaftlichen Abstraktionen der Denker und der exakt empirischen Forschung, deren ganze Bedeutung darin besteht, daß in ihr die wissenschaftlichen Abstraktionen der Denker angewandt werden. So ist das Verhältnis, so ist es Tatsache. Wir werden über diese Tatsache reden, nachdem wir sie kennen gelernt haben. Wir müssen sie in aller nötigen Ausführlichkeit kennen lernen.

Das Abstrakte geht der Erfahrung vorher, unabhängig von ihr, die abstrakte Wissenschaft — Wissenschaft ist Abstraktion — geht der wissenschaftlichen Empirie vorher, unabhängig von ihr, und die Denker mit der abstrakten Wissenschaft gehen den Empirikern vorher, unabhängig von ihnen. Die Denker allesamt haben zu allen Zeiten von der Grundwissenschaft der Bewegungslehre und von der Einheit der Welt gewußt; selbst die phantastischeren unter ihnen haben es auf mannigfaltige Weise ausgedrückt. So die mystischen Naturphilosophen des Mittelalters und der Renaissance und Bruno, welche die Welt *ein unendliches und unsterbliches Tier* nannten, und Paracelsus, indem er sagt, daß *alles im ganzen All beseelt sei*, „*Alles lebt, ißt und trinkt und gibt Exkremente von sich* ...... Ißt jemand ein Stück Brot, so genießt er in demselben Himmel und Erde und alle Gestirne ......

Also, daß der Philosophus nichts andres findet im Himmel und in der Erde, denn was er im Menschen auch findet."

Wenn ich von den phantastischeren unter den Denkern sprach, so verstehe ich darunter diejenigen, welche der organistischen Naturauffassung folgten oder ihr doch wenigstens vorwiegend folgten, im Gegensatze zur mechanistischen Naturauffassung, die erst eigentliche Wissenschaft möglich macht, nämlich Zurückführung auf unsre fundamentalen Vorstellungsbilder von der Bewegung und durch Verständnis derselben: ihre Beherrschung und Lenkung zu unsrem Nutzen — denn es kommt mit aller Wissenschaft auf den Nutzen, auf die Praxis unsrer Lebensfürsorge hinaus. Aber die einheitliche Auffassung von der Natur als einer Bewegung ist das Grundhafte auch in der organistischen Auffassung, — ein älterer Schriftsteller hat die richtige Bemerkung gemacht, daß den mittelalterlichen Autoren der Begriff des Organismus deswegen fremd geblieben sei, weil sie sich von dem Totalorganismus so ganz ergriffen fühlten.

Den Kampf der organistischen mit der mechanistischen Auffassung haben wir vor uns in der Übergangszeit. Die gesamte Naturphilosophie jener Übergangszeit, welche die Herrschaft der Scholastik brach und der voraussetzungslosen, eigentlichen Betrachtung der Natur zu ihrem Rechte verhalf, — sie vermochte dies, weil in ihr der Gedanke von der Einheit der bewegten Natur der treibende Grundgedanke war, der zuletzt mit dem entschiedenen Siege der mechanistischen Betrachtungsweise endete*). Diese Naturphilosophie, von der wir finden werden, daß sie die erste Phase der Wiedererweckung griechischer Abstraktionen darstellt, wird von einem poetischen Hauche verklärt, weil immer noch, auch bei der zum Durchbruch gelangenden mechanistischen Begreifung die phantastischere, organistische Auffassung hindurchwirkt; daß nichts tot sei, daß Ein beseelendes Prinzip, daß Eine Bewegung das Universum durchdringe, wird überall als das Hauptinteresse ausgesprochen. Um hier gleich noch einiges aus der Auffassung mittelalterlicher Denker bei-

*) Neuerdings wagt sich wieder die organistische Auffassung hervor, die für jene Übergangszeit ihre Berechtigung besaß, unter uns aber nur Poeten verziehen werden könnte. Eine höhere wissenschaftliche Begreifung hält auf ihrem Grunde unmöglich, sie ist eigentlich nur ein vom Menschen auf das Weltall übertragenes Bild, das leicht sehr bösem anthropomorphistischen Aberglauben zum Verstecke dienen kann.

zubringen: „Du mußt wissen," sagt Maimonides, „daß dieses Universum als ein zusammenhängendes Ganzes, als ein Einziges Individuum zu betrachten ist .... Gleichwie das Tier nur durch die Bewegung des Herzens lebt, ob es gleich mehrere bewegungslose und unempfindliche Glieder, z. B. Knochen, Flechsen u. a. m. besitzt, ebenso ist das Universum im Ganzen ein Einziges Individuum, welches durch die Bewegung der Sphäre (die hierin mit dem Herzen der Tiere Ähnlichkeit hat), lebt, obgleich sich in demselben viele bewegungs- und leblose Körper befinden. Dieses ist die richtigste Vorstellung, die du dir von dem Weltall machen kannst, indem du es dir nämlich als ein lebendiges, sich bewegendes und beseeltes Individuum denkst"*).

Auch von den eigentlichen Gesetzen der Erhaltung des Stoffes und der Energie finden sich in den mittelalterlichen Zeiten Spuren. Merkwürdig ist eine, mit einem empirischen Beispiele gestützte Stelle bei Scotus Erigena oder vielmehr bei Maximus Confessor, der im siebenten Jahrhundert gelebt hat. Aus des Maximus Erklärung zum h. Gregor führt Scotus Erigena an: „Da sich nämlich das im Feuer geblasene Eisen in Flüssigkeit auflöst, so scheint von der Natur desselben nichts für die Sinne zurückgeblieben zu sein, sondern es ist ganz in feurige Eigenschaft verwandelt worden, und nur durch die Vernunft wird erkannt, daß es auch geschmolzen seine Natur bewahrt"**).

Derartige Einsichten im Mittelalter gehen allesamt zurück

*) Maimon., Moreh neb. I, c. 72. — **) Eine seltsame Fortsetzung von dieser Erhaltung, über die Dauer der Welt hinaus, nimmt Scotus Erigena an, um damit die Jenseitsseligkeit und Vergottung des Menschen zu erklären: „Wie also die Luft ganz Licht und das geschmolzene Eisen ganz glühend ist und sogar als Feuer erscheint, während doch ihre Substanzen bleiben, so ist im gesunden Denken anzunehmen, daß nach dem Ende dieser Welt die ganze körperliche wie unkörperliche Natur lediglich als Gott erscheinen wird, während ihr Wesen unversehrt bleibt, so daß auch Gott, der für sich selbst unerfaßlich ist, gewissermaßen in der Kreatur erfaßt, diese selbst aber durch ein unaussprechliches Wunder in Gott verwandelt wird." De div. nat. p. 10 (Floß). So Scotus Erigena damals, und man trifft zu seinem Schrecken denselben Gedankengang bei hochmodernen berühmten Naturforschern. Was dabei für eine μεταβασις εἰς ἀλλο γενος zum Grunde liegt, das werden wir verstehen, wenn wir mit der Fakultätenlehre am Ende sind. Nämlich eine μεταβασις aus einer Fakultät in die andere, und zwar die ganz halsbrecherische aus dem Denken des praktischen Verstandes in den analogischen Aberglauben. Es steht ein absoluter Materialismus dahinter; es ist unreine Mystik.

auf griechische Quellen, wohl hauptsächlich auf Platons Timaios und auf andere, ältere, zum Teil verloren gegangene griechische Schriften, — gerade dem Johannes Scotus Erigena wird die für seine Zeit ziemlich seltene Kenntnis der griechischen Literatur nachgerühmt, die auch natürlich bei Maximus Confessor, dem griechisch schreibenden gelehrten Byzantiner, vorhanden war.

Bei den eigentlichen originalen Denkern Griechenlands finden wir von den ersten bis zu den letzten, was wir suchen, in der größten Deutlichkeit. Es wird klar, die Lehre von der Bewegung ist so alt wie die philosophische Spekulation; das beweisen uns die ersten philosophischen Spekulationen. Man kann nicht anders, man muß geradezu die Frage nach der Bewegung oder Verwandlung der Dinge ineinander als die leitende Grundfrage der gesamten griechischen Spekulation bezeichnen, so weit diese sich mit der Welt der Dinge befaßt. Die Abstraktion der Bewegung gilt allen Denkern von Anfang an als das oberste erklärende Prinzip, und wie sich auch die einzelnen das Einzelne näher gedacht haben mögen: von der Macht dieses Grundgedankens sind sie allesamt durchströmt, und man kann nicht sagen, daß dieser Grundgedanke auch nur in einem einzigen von ihnen in schmalerem Umfange entwickelt angetroffen werde, im Gegenteil, es wird auch gleich von Anfang an der ganze Umfang der Bewegungslehre umgriffen. Allein schon die Übersicht, welche Aristoteles De anima I, 2 über die Meinungen seiner Vorgänger gibt, kann uns davon überzeugen, daß bereits die ersten Denker soweit gingen, die Begründung des Bewußtseins auf der dinglichen Bewegung zu versuchen, daß also schon in den allerfrühesten Zeiten die Ansätze zur Psychophysik zu finden sind, so wie denn überhaupt die törichte Trennung und Entgegensetzung von „Leib und Seele“ dem ganzen griechischen Altertume völlig fremd geblieben ist. Genug, wir kennen kaum die Gedanken auch nur eines einzigen dieser Denker in ihrer Vollständigkeit, wir kennen die meisten nur sehr unvollständig, aber was wir davon kennen, läßt keinen Zweifel darüber, welcherart sie waren, und, durcheinander ergänzt, stellen sie die zusammenhängende Welt der wahren Gedanken des praktischen Verstandes dar. Und so zeigen sie — worauf es uns allein ankommt — daß es sich bei der Bewegungslehre nicht handelt

um einen neuen und vielleicht wandelbaren, um einen Modegedanken, sondern um die ewigen Prinzipien des praktischen Denkens, daß die Geschichte der Bewegungslehre beginnt und lange Zeit ausschließlich sich hält im spekulativen Denken der Abstraktionen, und weisen uns hin auf die Kontinuität dieser Abstraktionen, die bei Spinoza vollkommen zur Einheit verbunden und auf die höchste Energie des Ausdrucks gebracht erscheinen. Ich wünschte, daß es jemand unternehmen wollte, eine Geschichte dieser Abstraktionen zu liefern, was meine Absicht hier nicht sein kann. Ich muß es bei den allgemeinen Bemerkungen und leitenden Gesichtspunkten und bei einigen herausgegriffenen Belegstellen, für die ich mich nach Möglichkeit im chronologischen Zuge halten will, bewenden lassen. Andeutungen und Einzelheiten über die Wege von den Abstraktionen zu den Resultaten unsrer empirischen Wissenschaft, die für Manchen vielleicht überzeugender wirken mögen als die zunächst folgenden allgemeinen Ausführungen, werde ich im späteren Zusammenhange zu berühren Gelegenheit finden.

Es lassen sich zwei Phasen oder Formen in den Gedanken von der Bewegung unterscheiden, beide entstanden unter dem allgemeinen und höheren Gesichtspunkte der Bewegungslehre und beide helfend, die dem Denken angewiesene Bestimmung zu erfüllen: daß es die vollkommene Grundwissenschaft zu aller möglichen empirischen Anwendung darstelle. Die erste Form, als wirkliche Bewegungslehre unzweifelhaft gekennzeichnet dadurch, daß sie die Realität der einzelnen stofflichen Dinge leugnet und den Grundstoff, der in alle die einzelnen Dinge sich verwandelt, nicht in irgend einem der für unsre Auffassung vorhandenen Dinge zu erkennen, auch gar nicht ihn eigentlich näher zu bestimmen sucht, *lehnt sich dennoch an Dingliches aus der Grunderfahrung an, um durch Vergleich mit ihm, z. B. durch Vergleich mit dem Wasser, mit der Luft, ihren Hilfsvorstellungsinhalt für das Denken und den geeigneten sprachlichen Ausdruck zu finden.* Die zweite Form verläßt auch selbst solche Anlehnung an wahrnehmbar Dingliches, in ihr wird gar kein Anklang mehr an eine nähere Bestimmung des hypothetischen Weltgrundstoffes, sondern wird nur noch von Bestimmungen der Bewegungsgesetzlichkeit gehört, womit diese Form, die der höchsten und reinsten Wissenschaftlichkeit, auch im sprachlich terminologischen Ausdrucke

sich ganz und gar bewußt in der Sphäre des relativen Denkens zu halten sucht.

Die erste dieser beiden Formen kann als der ziemlich ausschließliche Standpunkt der älteren jonischen Denker bezeichnet werden (nur Anaximandros bildet hier eine Ausnahme und ist der zweiten Form zuzurechnen), ohne daß aber deswegen der Standpunkt dieser Denker ein untergeordneter genannt werden müßte. Ganz im Gegenteil, wir sehen sogleich Land, und es verdient hervorgehoben zu werden, daß wir es hier mit ausgezeichneten Männern zu tun haben, deren hoher Bedeutung man eine weit bessere Beachtung aus einem gerechteren und voraussetzungsloseren Gesichtspunkte heraus schenken sollte als gewöhnlich geschieht. Unsre Philosophiegeschichten unsrer Philosophieprofessoren helfen uns hier nichts — überhaupt, daß ich es nur rücksichtslos heraussage, eine Bemerkung darüber ist hier am richtigen Orte, wenn sie uns auch noch einen Augenblick länger von unsrer eigentlichen Betrachtung fern halten wird:

es gibt noch keine eigentliche, wirkliche Geschichte der Philosophie. Seit den ersten, noch nicht allzufernen Tagen, da man bei uns mit dem Schreiben von Philosophiegeschichten begann, kam auch sogleich, von Anfang an, die unglückselige Entwicklungslehre über die Schreiber und verwirrte ihnen allen tatsächlichen Sinn und Wahrheit dessen, was sie vor sich hatten. Auch selbst den besseren, auch den besten; auch sogar einem so großen und preiswürdigen Manne wie Hegel, dessen Philosophiegeschichte übrigens, wie nicht anders nach seiner so weitaus überragenden Bedeutung zu erwarten, die unvergleichlich großartigste unter allen vorhandenen ist, von der herrlichsten, originalen Schreibweise — nur ebenfalls entstellt durch Entwicklungskonstruktion. Das ist die schwarze Fliege in der weißen Milch.

Wie ich mir eine Geschichte der Philosophie eingerichtet denke, darüber findet sich das Nähere am Ende der Fakultätenlehre. Hier ist es genug mit dieser allgemeinen Andeutung und Warnung, damit man für unsren besonderen Fall auf die übliche, höchst unzulängliche und schiefe Auffassung von den ersten jonischen Denkern hingewiesen sei. Unsre Philosophiegeschichte schreibenden Professoren stülpen einen ungeheuren Haufen philologischer Kritik auf die spärlich erhaltenen Aussprüche dieser Männer, bis sie diese Männer auf jenen Stand

der Dummheit heruntergedrückt haben, der für die Geschichtskonstruktion nach dem orthodoxen Glaubensartikel der Entwicklung der passende erscheint. Die Professoren führen ja in unsrer gesegneten Zeit in allen Disziplinen, in der Geschichte aller Disziplinen, und in jedem kleinsten Abschnitt einer Geschichte immer noch auf besondere Weise, ihre Entwicklungslehre auf, die heute bei allem und Allem davor und dahinter gebembert wird wie früher der Name Gottes. Früher war es das Zauberwort Gott, jetzt ist es das „Zauberwort Entwicklung", wie es einer der Hauptzauberer selbst genannt hat. Früher hieß es: „Gott hat dies getan und das getan, mit Gottes Hülfe geschah, so Gott will wird geschehen!" Heute tut und will Alles die Entwicklung, die ebensowenig allen Menschen gnädig ist wie der Gott dies war, sondern ganz wie dieser im Grunde nur denen, die an sie glauben und die sie verkünden; und wehe den unglücklichen Erscheinungen, die am Anfang einer Entwicklung erblickt werden, das heißt natürlich, von denen die Professoren wenig wissen, wenig zu erkennen vermögen, und die den Vergleich mit ihren Begriffen von dem Entwickelten nicht aushalten. Solche Erscheinungen sind sehr zu bedauern, sind Vorfrucht nur, weniger als das, sind eigentlich gar nichts an sich selber, bleiben ihre ganze Existenz lang ohne eigentliche Existenz, bleiben unentwickelt, und ein Glück nur noch, daß sich überhaupt alles geradewegs auf die wirkliche Entwicklung nach dem richtigen Begriffe hin entwickelt!

Wehe den unglücklichen Denkern früherer Zeiten, von denen die Philosophieprofessoren wenig kennen und die sich noch obendrein gar in einer von unsrer neunundneunzigmal klugen Ausdrucksweise verschiedenen Art mitgeteilt haben: und wenn es auch neunundneunzigmal klar ist, daß ihre allerdings verschieden klingenden Wörter den völlig gleichgeltenden Gedankengehalt unsrer Wörter bezeichnen — hilft nichts, keine Gnade. Sie stehen am „Anfang" des Denkens, am Anfang der Entwicklung, und da brauchte man es eigentlich gar nicht erst zu beweisen, daß sie natürlich die dümmsten sind und unbeschreiblich viel dümmer als unsre Professoren. Ich kenne aber wirklich keinen Denker, der dümmer wäre als unsre Philosophieprofessoren und weniger Denker wäre als diese höchst eigentümlichen modernen lebendigen Contradictiones in adjecto; ich kenne gar keinen Denker, der am Anfang des Denkens stehen

geblieben wäre, mag er übrigens gelebt haben in welcher Zeit er gelebt hat; und ich vermag nicht zuzustimmen, daß diese jonischen Denker am Anfange des Denkens stehen geblieben seien deswegen, weil sie für uns am Anfange des griechischen Denkens erscheinen, und weil unsre Kenntnis von ihrem Denken eine beschränkte ist. Sie ist beschränkt auf wenige Sätze, und schwerlich wird es jemals gelingen, die vollkommene Vergangenheit wieder hervorzurufen, aber zum Glück zeigen sich diese Sätze für einen jeden, der ihnen nachzudenken versucht, der ihnen nachzudenken versteht mit eignem, innerlichem, selbständigen Restaurationstalente, — ja für einen jeden, der auch nur mit freiem Sinne auf das hören kann was ihm gesagt wird, und der nicht verhängnisvollerweise, statt an dieses Gesagte zu denken, genötigt ist, an die Entwicklungslehre zu denken, erscheinen diese wenigen Sätze als durchaus wesentlich; so daß sie hinreichen für unsern Zweck, die Wahrheit unsrer Behauptung über die Ewigkeit dieser Grundgedanken zu erweisen — das Große und Wunderwirkende liegt ja nicht in dem Ausgebreiteten und Vielen des Wissens, sondern in dem Wenigen des Denkens, im Kern und nicht in der Schale — und daß sie hinreichen, die außerordentliche Bedeutung dieser Männer erkennen zu lassen.

Die außerordentliche Bedeutung, welche diesen Männern für die Grundwissenschaft der Bewegungslehre zukommt — nach dieser Bedeutung wären sie in unsren Philosophiegeschichten zu behandeln und nicht, wie es üblich ist, als Kosmogonisten. Und dies ins rechte Licht zu setzen ist die Nebenabsicht, die ich unbeschadet meiner Hauptabsicht bei dieser Gelegenheit mit verfolgen kann, ja eigentlich mitverfolgen muß, weswegen ich bei diesen älteren Joniern etwas ausführlicher verweilen will.

Kein Zweifel, daß schon **Thales** die Bewegung als das zentrale Prinzip mit aller Klarheit anerkannte, — die Bewegung des qualitativ bestimmungslosen Einen. Aristoteles bezeugt dies von allen den alten Denkern (trotzdem bereits Aristoteles sich mit der Auffassung, daß sie sich ihre Prinzipien „nach der Weise des Stoffes“ gedacht hätten, im Irrtum befand): „Denn das, woraus alles ist, was ist und woraus es als aus dem Ersten hervorgeht und wohinein es als in das Letzte wieder untergeht, was als Substanz immer dasselbe bleibt und nur in seinen Erscheinungsformen sich ändert, — dies sei der Urstoff

und das Prinzip (ἀρχη) alles Seienden; und hieran schließt sich bei ihnen die Behauptung, daß kein Ding weder werde noch vergehe, weil derselbe Grundstoff der Natur immer beharre (Aristot. Metaph. I, 3)."

Ein für allemal, ausdrücklich: bei allen diesen Denkern schon wie bei allen folgenden finden sich die echt spekulativen Sätze, die Denkgesetze von der Unzerstörbarkeit des Stoffes und von der Erhaltung der Energie — sowie sie allesamt auf dem Denkgrundgesetze von der Bewegung stehen. Überall wird auf das Eindringlichste der Satz von der Unzerstörbarkeit des Stoffes ausgesprochen (gewöhnlich in der Formel, daß Etwas nicht aus Nichts werde und nicht in Nichts vergehe, und: das Seiende vermehrt sich nicht und vermindert sich nicht im Weltall (ὁτι παντα οὐδεν ἐλασσω ἐστιν οὐδε πλεω), und zwar durchweg, wie es auch gehörig erscheint, zusammen mit dem Satze von der Veränderung, d. i. der Bewegung eben des Stofflichen, des Einen, dessen Substanzielles in aller Veränderung beharre: es sei Alles Veränderung, Anderswerden (ἑτεροιωσις) des Einen, welches in aller Veränderung dasselbe (το ἀυτο) bleibe; und Veränderung gilt ihnen immer gleichbedeutend mit Bewegung.

Alle diese Denker nennen ihren Einen Grundstoff: Gott, um damit seine lebendige, in sich selbst sich bewegende Natur zu bezeichnen, so wie es auch bei Spinoza heißt: Deus sive natura. Thales nennt das ganze All beseelt und sagt mit einem großen Ausdrucke, es sei kein Unterschied zwischen dem Lebenden und dem Toten. Alles ist beseelt, Alles voll von Göttern und Geistern (Aristot. de anima I, 5, 15; Diog. L. I, 6, 27), er beruft sich auf die bewegende Kraft im Magneten und im Bernsteine (Aristot. l. c. I, 2; Diog. L. I, 24).

Er nennt das Wasser den Urstoff, offenbar weil ihm das bewegliche, auch in luftförmiger und fester Gestalt erscheinende Flüssige, dem indifferenten Dasein, dem Weder Dieses noch Jenes, wofür er den Ausdruck suchte, am nächsten zu kommen schien. Er denkt aber nicht an unser irdisches Wasser, wie man in den Philosophiegeschichtsbüchern von ihm sagt. Das ist dem Thales nach den guten und großen Gedanken, die ihm zugeschrieben werden, nicht zuzutrauen, und Gutes und Großes wird keinem ohne

Anlaß zugeschrieben, — es ist das ein Mißverständnis, dessen Torheit ganz auf Seiten der Mißversteher bleibt, und geht damit wie es nach Hegels Wort mit der Beurteilung der astronomischen Beschäftigungen des Thales erging: „Thales sei, nach den Sternen hinaufsehend und sie beobachtend, in einen Graben gefallen, und das Volk habe ihn darüber verspottet, wie er die himmlischen Dinge erkennen könnte, da er nicht einmal sähe, was vor den Füßen läge (Diog. L. I, 34). Das Volk lacht über dergleichen, hat den Vorteil, daß die Philosophen ihm dies nicht heimgeben können. Sie begreifen nicht, daß die Philosophen über sie lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für allemal darin liegen, — weil sie nicht nach dem Höheren schauen.“ Einem Thales liegt ganz fern solch ein unsinniges Denken, wonach Ein Stoff, Eine Modifikation das Prinzip und das Modifizierende aller übrigen Stoffe sein solle, als gingen alle die übrigen besonderen Stoffe aus einem Stoffe hervor, der selber ein besonderer Stoff ist, von dem also die Frage nach seinem Hervorgange ganz ebenso Geltung hätte.

Wenn Thales solche Weisheit meinen würde, hätten wir keinen Anlaß weiter, ihn als Archegos der griechischen Philosophie zu nennen und mit ihm die Geschichte der Philosophie zu eröffnen, und wir müßten alle diese älteren jonischen Denker daraus verbannen, wenn sie wirklich mit ihrer Frage nach dem Entstehen der Dinge unter Entstehen ein Hervorgehen gemeint hätten nach der Art, wie wir im Sinnenscheine der Grunderfahrung ein Ding aus andern Dingen hervorgehen sehen. Wie reimt sich denn übrigens solche Frage nach dem Entstehen der Totalität des Dinglichen mit ihrer Überzeugung von der Ewigkeit, das heißt: von dem überhaupt Nichtentstandensein des Dinglichen, die wir doch bei ihnen konstatieren müssen? Gar so dumm dürfen wir sie doch nicht machen, als wenn sie gefragt hätten: „Woraus ist entstanden, was aus nichts und überhaupt nicht entstand, da es ja immer dagewesen ist?“ Nein, sie betrachteten die Dinge als die Objekte des Denkens und wußten so wenig von der Entstehung aller Dinge aus Einem Dinge wie von der Schöpfung aller Dinge aus dem Nichts: sie suchten die wissenschaftliche Erklärung für die nach der Auffassung der Grunderfahrung verschiedenen Dinge aus dem Grundgesetze des Denkens, und dafür bedurfte es freilich der Konstruktion eines hypothetischen neutralen basischen Grundstoffes im

Denken, einer Konstruktion aber von der Art, die sich ganz und gar (wie ich das oben bei den Atomen auseinandergesetzt habe) im Denken hält und mit den Dingen nichts gemein hat. Wobei ich noch bemerken will, daß das Wort Ewigkeit natürlich nicht nach dem gewöhnlichen Volksbegriffe zu verstehen ist, der darunter angeblich eine Zeit ohne Anfang und ohne Ende denkt, was aber im Denken eben so wenig vollziehbar ist wie Anfang und Ende für die Welt der Dinge. Wie die Denker das Wort Ewigkeit anwenden, davon soll weiterhin in dem Teil vom Geiste gesprochen werden. Hier gilt nur daran zu erinnern: wenn die Denker das Wort Ewigkeit auf die Welt anwenden, wenn sie sagen, die Welt der Dinge hätte keinen Anfang noch Ende, so soll damit nur die Vorstellung der Sinnenerfahrung abgewehrt und gesagt sein, daß wir die Dinge nicht anders denn als bestehend und auf keine Weise als nicht bestehend denken können, soweit wir eben überhaupt Dinge denken.

Wie nun auch diese Männer darüber gesinnt sein mochten, und auch wenn es wäre, daß sie — gleich unsern Kosmogonisten, — ein indifferent stoffliches Chaos zum Prinzip angenommen hätten: jedenfalls ist es nicht wahr, daß eines der stofflichen Elemente ihr Prinzip gewesen sei. Was im Besonderen die Meinung betrifft, es sei unter dem thaletischen Prinzip Wasser wie in unsren Meeren oder Flüssen zu verstehen, so ist es mir ganz unbegreiflich, wie man daran festhalten kann gegenüber dem ausdrücklichen Satze des Thales: „Die Erde sei auf dem Wasser". (Aristot. met. I, 3) Damit kann nur gemeint sein: die Erde mitsamt ihrem Wasser, das ein Stoff neben andern Stoffen, sei eine Erscheinungsform inmitten des indifferenten, qualitätslosen, sinnlich nicht wahrnehmbaren Urstoffes. Thales bezeichnete diesen Urstoff übrigens nicht schlechthin als Wasser, die Überlieferungen sprechen gewöhnlich nicht von einem thaletischen ὕδωρ, was unsrem stofflichen Wasser, unsrem H_2O entsprechen würde, sondern von dem ὑγρόν, das ebenso wie es in der Bedeutung des Feuchten, Fließenden: auch in der bildlichen Bedeutung des Geschmeidigen, Elastischen, Beweglichen, Veränderlichen gebraucht wird; und zur ausdrücklichen Unterscheidung von dem sinnlichen, irdischen, begrenzten Wasser nennt Thales sein Prinzip „das grenzenlose, unendliche Wasser", aus dem Alles hervorgegangen

und in das Alles sich zurückverwandelt: „einst werde ein Zusammenfließen die ganze Welt ergreifen (Just. M. cohort. ad Gr. p. 7; Plut. Symp. c. 15).“

Es scheint hier die Annahme eines periodisch wechselnden ewigen Entstehens und Vergehens von Weltbildungen zu Grunde zu liegen. Noch bestimmter tritt dieser Gedanke hervor bei **Anaximandros**, der geradezu von unzähligen bewegten Welten spricht — die einen vergehen, die anderen entstehen, so daß nichts beständig bleibt als der Wechsel der Bewegung und das alles Entstehen und Vergehen in sich Tragende, das woraus Alles entsteht und wohinein Alles vergeht — „woraus es entsteht, dahin vergeht es, denn es gibt Ausgleichung und Ersatz der Beeinträchtigung in der Reihenfolge der Zeit“, so führt Simplikios des Anaximandros eigne Worte an (in phys. f. 6: διδονει γαρ αὐτα τισιν και δικην ἀλληλοις της ἀδικιας κατα την του χρονου ταξιν).

Das Alles in sich tragende Urwesen, das Apeiron, ist das dem Raume nach Unendliche und der Zeit nach ewig Bewegte (Simplic. ibid. f. 5, 9b), das Unwahrnehmbare (ἀϊδιον Hippol. ref. haer. I, 6) weder so noch so qualitativ Bestimmbare (Diog. L. II, 1) vielmehr qualitativ gänzlich Bestimmungslose, das Unentstandene, Unvergängliche, Unalternde, alle Welten „alle jene unzähligen Himmelsgewölbe und die in ihnen befindlichen Welten“ Umfassende und Regierende (Orig. philos. c. 6: ταυτην (την ἀρχην) δ' ἀϊδιον εἰναι και ἀγηρω, ἡν και παντας περιεχειν τους κοσμους; Aristot. phys. ausc. III, 4, 7 und dazu Simplic. fol. 107) — seine Teile ändern sich, es selbst, als Ganzes, ist unveränderlich (Aristot. phys. III, 4; Diog. L. II, 1).

Nicht unwahrscheinlich, daß wir schon in diesem Apeiron des Anaximandros den Gedanken der Atomistik enthalten denken müssen. Anaximandros wird im Punkte der Homoiomerienlehre, die man atomistisch auffaßte, mit Anaxagoras, als dessen Vorläufer, in entschiedenen Zusammenhang gebracht (Aristot. met. XI, 2); nach Theophr. ap. Simpl. phys. fol. 6b ist das Apeiron ein Gemischtes: „in der Entmischung des Apeiron werden die gleichartigen Teile zueinander geführt, und was in dem All Gold war, das werde Gold, was Erde, das werde Erde“. Danach wäre bei Anaximandros bereits Atomistik zu finden, worauf es übrigens nicht ankommt, da sein Prinzip und seine

übrigen Gedanken von der Hauptsache, daß er nämlich durchaus auf dem Boden der Bewegungslehre stand, unzweifelhaft Zeugnis ablegen, auch ohne daß wir ihm Atomistik zuschreiben. Sicherlich übrigens, wenn es sich schon bei Anaximandros um Atomistik handelt, handelt es sich um Andres wie um Das, was in der eben angeführten Stelle des Simplikios gemeint ist; denn hier ist gar nicht von eigentlichen Atomen die Rede sondern von qualitativ verschiedenen Stoffatomen, wir würden richtig sagen: von Molekülen, während Atome als hypothetisch neutral im abstrakten Denken konstruiert sind. Und eine andre als solche ganz richtige Atomistik würde zu Anaximandros Apeiron nicht passen, weil dieses Apeiron eben ganz und gar Konstruktion des abstrakten Denkens ist.

Nichts erscheint klarer als die bewußte Gegensätzlichkeit in diesem Prinzip des unwahrnehmbaren Apeiron zu allem empirisch Stofflichen. Anaximandros, der in allen wesentlichen Stücken sich Eins zeigt mit der thaletischen Spekulation, bildet eben dadurch eine ausgezeichnete Erläuterung zu dieser; mit seinem Apeiron im Besonderem zu dem, was die wahre Meinung des Thales bei seinem Prinzip des Wassers gewesen ist. Anaximandros, in der Mitte dieser Denker, wirft Licht mit seinem Apeiron auf ihrer aller Meinung von ihren Prinzipien, von ihren Grundstoffen: daß sie dabei keineswegs dasjenige Stoffliche, wovon sie den Namen für ihren Grundstoff entlehnten, wirklich als die Natur dieses Grundstoffes ausmachend, im Sinne trugen. Des Anaximandros Apeiron ist die Widerlegung aller Darstellungen der Philosophiegeschichten, wonach die Gruppe der älteren jonischen Naturphilosophen, die mit Recht zu einer Gruppe zusammengefaßt werden, empirisch stoffliche Prinzipien gehabt hätten. Das Wasser, die Luft ist ihnen das empirische Material, ist das Beispiel, woran die Abstraktion von der Bewegung, die sie allesamt einmütig lehren, ihnen zum Bewußtsein kommt; nun wird das Beispiel zur Bezeichnung der Abstraktion, pars pro toto, und dabei dient es auch vergleichsweise, um dem Denken eine geeignete anschauliche Unterlage zu geben, da sie doch zum Behufe einer solchen abstrakten Konstruktion der Anlehnung an irgend eine Anschauung bedurften, das heißt: an etwas bestimmt Qualitatives erinnern mußten.

Ich sehe darin nicht einmal Ungeschick im abstrakten Aus-

druck. Wir wollen es uns doch nicht verhehlen, daß wir heutigen Tages noch nicht besser daran sind wie Jene waren, daß wir es immer noch nicht zum wirklich treffenden Terminus für das hier gesuchte gebracht haben, wozu wir es auch niemals bringen werden, da all unser Denken unabänderlich nur Dinge betrifft, und unser Sprechen, eine Spiegelung dieses Denkens, ein Sprechen von Dingen, d. h. aber immer von bestimmt qualitativen Dingen ist und bleiben wird. Wir müssen uns daher, wo wir von dem Grundstoffe sprechen, und davon müssen auch wir immer noch sprechen, trotzdem wir mit allem Bewußtsein die Frage nach der Natur dieses Grundstoffes als überflüssig und wissenschaftlich ungehörig ignorieren, — wir müssen uns mit der allgemeinen Negation alles qualitativ Dinglichen behelfen, die sich aber in Wahrheit, wie schon dos Wort „Grund s t o f f" beweist, im Denken nicht vollziehen läßt, und was noch besser bewiesen wird durch diejenige Bezeichnung, die hier zum Vergleiche am nächsten liegt, durch den Terminus „Gas" aus unsrer modernen Kosmogonie. Gas, womit unsre Kosmogonisten den chaotischen Urzustand der Welt bezeichnen, ist doch wohl auch etwas qualitativ Stoffliches, oder etwa nicht? Ich denke: ganz ohne Zweifel ja; aber ich gewahre, daß Manche dies vergessen zu haben scheinen, daher werde ich, der Vorsicht wegen, bald noch einmal daran erinnern und an diese Erinnerung einige Bemerkungen knüpfen, die vielleicht Manchen an der Stelle, wo seine moderne Weltentstehungstheorie sitzt, aufs Herz fallen dürften. — Stoffliches wird immer als zu Grunde liegend gedacht, ob es nun in der allergrößten und verworrensten Allgemeinheit gedacht wird, wie bei unsrer „Materie", oder ob dabei der Anschauung ein mehr fixiertes Bild gegeben wird wie beim „Wasser" oder bei der „Luft", wodurch die Anschauung auf dasjenige Stoffliche hingeleitet werden sollte, was auch der Anschauung als das in allem besonderen Qualitativen Befindliche und als das Bewegliche und immer Bewegte gegenwärtig ist. Denn die solcherart vom Wasser oder von der Luft sprachen, wollten damit nicht die Qualität des Naturgrundstoffes ergründet, sondern eben nur ein Wort gewonnen haben, welches ihnen auf die beste Art gestattete, von den Bewegungsfunktionen zu sprechen und von der Gesetzlichkeit dieser Bewegung, die sie anerkannten, — es wird schon dem Thales der Ausdruck zugeschrieben: die Notwendigkeit sei das Stärkste,

— die Notwendigkeit, das heißt nichts anderes als das Gesetz der verändernden Bewegung in der Natur, die Ordnung der Welt nach ihrem kausal einheitlichen Zusammenhange; Thales hat gesagt: das ganze Weltgebäude würde in Verwirrung geraten, wenn man die Erde daraus wegnähme (Plut. Symp. 15).

Es ist also vielleicht bei dem Wasser und bei der Luft nicht einmal eine Ungeübtheit des abstrakten Ausdruckes zu konstatieren, und man ist nicht genötigt zu sagen, daß es sich um ungeschickte Termini handle — es handelt sich um eine a n d e r e terminologische Ausdrucksweise als diejenige, die sich im Laufe der Zeiten behauptet hat und die noch die unsrige ist. Uns, nach unsrer Gewöhnung zu reden, erscheint Anaximandros ausgezeichnet unter allen jenen älteren Denkern dadurch, daß er, im Vergleich zu ihnen, den glücklicheren Terminus für jenen Grundstoff gefunden hat; weil wir diejenige Bezeichnung dafür am meisten schätzen, die sich am weitesten entfernt hält von der Erinnerung an irgend welches bestimmt Qualitative. Deswegen halten wir den Ausdruck „Materie“ für gut zur Bezeichnung jener unentbehrlichen Hilfsvorstellung, weil, wie schon gesagt, das im wissenschaftlichen Denken der Bewegungslehre möglichst aufzugebende stofflich Qualitative darin nur in Allgemeinheit und Verworrenheit enthalten ist; deswegen halte ich die Bezeichnung „Ausdehnung“ für noch besser als Materie, weil darin das stofflich Qualitative auf eine noch verworrenere und feinere Art vorgestellt wird als in der Materie — (Materie verhält sich zu Ausdehnung wie die Totalität des Dinglichen zum Raume: Raum ist, wie ich oben gezeigt habe, die allerletzte und verworrenste Vorstellung vom Dinglichen); und deswegen halte ich den Ausdruck Apeiron für eben so gut wie den Ausdruck Ausdehnung, weil er in der einzigen Rücksicht, die hier in Betracht kommt, das Gleiche leistet, Besseres leistet als unser Wort Materie. Ja, hätte ein Vorschlag zu einer so einschneidenden Änderung im einmal bestehenden terminologischen Gebrauche Aussicht auf Erfolg, so würde ich vorschlagen, daß man sich in Zukunft ganz ausschließlich des Terminus Apeiron bediene, den ich d a n n für den besten und allerglücklichsten Terminus erklären würde, wenn man darunter nicht allein das Unendliche und Unbegrenzte im Gegensatze zu allem dinglich besonderen Endlichen und Begrenzten (πειρας) sondern auch zugleich d a s i n k e i n e s i n n l i c h e E r f a h r u n g F a l l e n d e

verstehen will, was dem Wortlaute nach (von πειρα abgeleitet) zwanglos angängig erscheint. Daß Anaximandros es, der Bedeutung nach, so gemeint habe, kann keinem Zweifel unterliegen, und ebensowenig, daß irgend einer dieser Denker mit seinem Grundstoffe etwas anderes gemeint haben könne als das dem sinnlich Empirischen entgegengesetzte unsinnliche Apirische, das an sich stofflich indifferente Apeiron.

So meint es auch **Anaximenes** mit seinem Urelemente der Luft, die er als ἀπειρος ἀρχη (Hipp. ref. haer. I,7) ganz gewiß nicht nach der materiellen Qualität unsrer atmosphärischen Luft gedacht wissen wollte. Unsre atmosphärische Luft ist ja selber Verwandlungszustand, qualitativ wahrnehmbar, sie wird gefühlt als Wärme und Kälte, und nur die Verschiedenheit der einzelnen Verwandlungen ist wahrnehmbar: die durchaus gleichartige Luft an sich selbst (als Prinzip), ohne die Verschiedenheit ihres Verwandeltseins, ist nicht wahrnehmbar (Orig. phil. 7).

Anaximenes verglich das Urelement mit unsrer Luft, nicht mit dem Wasser, offenbar weil er den Vergleich mit der Luft für den bessern hielt. Doch möchte ich, für mein Teil, ihm darin nicht zustimmen. Das Wasser, ganz besonders das Meer erscheint mir die wunderbarste Versinnlichung der Bewegung, Verwandlung; das Meer, das für jeden hochsinnigeren Naturbetrachter noch weit gewaltiger und bedeutungstiefer sich darbietet als selbst die ungeheuren Gestalten der Berge mit ihren Tälern, — das Gebirge ist ein grandioses, im Schwung der Linien festgewordenes, erstarrtes Meer. Das aufgeregte Wassermeer aber, wenn herrlich wilder Sturm gewaltig darauf schlägt und es schüttelt — wie alle die zackigen Wogen, wolkenhoch empor! einander drängen und treiben und doch keine Gestalt der Wogen sich sondern läßt, da alle stürzend, schäumend, im Rauschen, im Donnertosen ineinanderflutend, sich überwälzen, der erhabenste Anblick der flüchtigsten Erscheinungen, ewig sich trennend, ewig sich verbindend, ewig unendlichfache Gestalten wechselnd, allesamt im Augenblicke wieder zurückgerissen in die Gestaltlosigkeit der Indifferenz, daraus sie hervorgehoben wurden — — — das weite, breite Meer ist wundertief; ruhend und dann unendlichgestaltig bewegt und dann wieder ruhend erscheint es mir das reichste quellende Bild der ewigen Verwandlung des Einen; und überhaupt habe ich wenigstens in aller Hinsicht mit Pindar das 'Αριστον μεν ὑδωρ zum Spruche.

Anaximenes nannte das ewig bewegte, unsinnliche Urelement Luft: er verglich es mit unsrer Luft, nicht mit dem Wasser, weil die Luft verhältnismäßig weniger sinnlich ist, sie ist nicht als Luft sichtbar, nur spürbar als Kälte, Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung (Hippol. Ref. I, 7), und übrigens ist sie, wie das Wasser, überall eindringend, in Allem sich findend und beweglich und unausgesetzt bewegt. Die ewige Bewegung der „unendlichen grenzenlosen Luft" (Cic. den. d. I, 10; Diog. L. II, 3) schaffe alle Verwandlung: denn Verwandlung sei Bewegung durch Verdichtung und Verdünnung (Simplik. phys. f. 6a; Plut. ap. Euseb. pr. ev. I, 8); Wärme, Kälte, Feuchtigkeit seien also verschiedene Verwandlungszustände des Einen Grundstoffes: aus der verdünnten Luft werde Feuer, aus der verdichteten Wind, alsdann nacheinander Dunst und Nebel, Wasser, Erde, Steine, und so überhaupt Alles (Simplik. in phys. f. 32).

Ganz an Anaximenes schließt sich an **Diogenes von Apollonia** sowohl hinsichtlich der Einheit des Grundstoffes, für welchen er ebenfalls die unbegrenzte, Alles umfassende, unausgesetzt bewegte Luft erklärt wie auch hinsichtlich der Entstehung der besonderen dinglichen Bildungen durch Verdichtung und Verdünnung dieses Urelementes. Es sei notwendig, ein allgemeines Zusammentun und Zusammenleiden unter den Dingen anzuerkennen, was nicht sein könne, wenn nicht Alles aus Einem wäre (Aristot. de gen. et corr. I, 6). „Mir scheint Alles, was ist, aus Einem und Demselben sich zu verändern und Dasselbe zu sein. Und dies ist offenbar, denn wenn Das, was in dieser Welt ist, Erde und Wasser und alles Übrige, was in dieser Welt erscheint, wenn von Diesem Etwas irgendwie anders wäre als das andere, anders seiend durch eigentümliche Natur und nicht, Dasselbe seiend, auf vielfältige Weise umschlüge und sich verwandelte, so könnte es auf keine Weise sich untereinander mischen, noch würde Nutzen oder Schaden dem andern entstehen, auch könnte eine Pflanze nicht aus der Erde wachsen, noch ein Tier, noch etwas Anderes jemals werden, wenn es nicht so bestellt wäre, das es Dasselbe ist (Simplik. phys. f. 31b)." Um hier wieder an Anaxagoras zu erinnern, der die Formel hat, daß Alles aus Allem werde: von Entstehen und Vergehen könne nicht gesprochen werden; was wir so nennen, das sei Mischung und Entmischung, Zusammen- und Auseinander-

treten der ὁμοιομερειαι, — die Formulierung des Gesetzes von der Erhaltung bei Diogenes von Apollonia lautet: οὐδεν ἐκ του μη ὀντος γινεσθαι (Diog. L. IX, 57). Des Anaxagoras νους ist nichts als die Fähigkeit der Bewegung, die er den Dingen allen zuschreibt, dem Einen Dinglichen, welches Alles in Allem ist, und er sagt wie Diogenes: dies allein, daß die Dinge Eines sind, erkläre, daß die Dinge aufeinander wirken und ineinander übergehen; die Stoffe seien „nicht wie mit dem Beil auseinandergehackt."

Diogenes sagt weiter: „Mir scheint von der Luft Alles gelenkt zu werden und sie über Alles zu herrschen, woher ihr der Brauch stammt, zu Jedem zu kommen und Alles zu ordnen und in Allem zu sein, so daß auch nicht Eins ist, was an ihr nicht Teil hätte". Aber „kein Ding hat auf gleiche Weise Teil an der Luft, wie das andere, sondern es gibt viele Arten der Luft und der Vernunft; denn sie ist wandelbar, bald wärmer, bald kälter, bald trockener, bald feuchter, bald ruhiger, bald von schnellerer Bewegung, und viele andere Veränderungen wohnen ihr bei, unzählige des inneren Mutes und der äußeren Beschaffenheit. — Und aller Tiere Seele ist zwar Dasselbe, Luft, wärmer als die äußere, in welcher wir sind, aber gleich ist dieses Warme bei keinem Tiere, so wie auch nicht bei den Menschen untereinander, sondern es ist verschieden, wenngleich nicht sehr, sondern so, daß sie einander nahe kommen, doch nicht durchaus gleich seiend. — Da nun so mannigfaltige Verschiedenheit der Luft beiwohnt, sind auch mannigfaltig die Tiere und viele, und weder an Gestalt einander gleichend, noch an Lebensart, noch an Vernunft, wegen der Menge der Verschiedenheiten (Ib.)".

Das Alles ist ja ganz ausgezeichnet und nicht anders und gewiß nicht schlechter gesagt wie wir es sagen. Wir denken nicht anders, — was wir davon an Einzelheiten mehr und besser wissen oder besser zu wissen meinen, darauf kommts nicht an: das prinzipiell Gedankenmäßige darin ist nicht anders in unsrem Wissen und nicht besser. Ich habe deswegen länger bei der Gruppe dieser ältesten uns bekannten griechischen Denker verweilt und will also damit zugleich auf die Bedeutung dieser Denker hingewiesen haben, die für uns als die Anfanger des wissenschaftlichen Denkens dastehen, aber nicht als die Anfänger von trübem und verworrenem Schauen dastehen sollen: denn die ganze Herrlichkeit und Tiefe des wissenschaftlichen Gedankens spiegelt sich

klar in ihren Worten, — ich habe länger bei diesen wenigen Sätzen verweilt, weil diese wenigen Sätze allesamt wesentlich sind und uns beweisen, daß auch schon diesen Denkern die Bewegungslehre mit ihren Hauptsätzen bekannt war und ihnen ganz ausschließlich als das Wesentliche galt und als die Wahrheit von der Welt der Dinge. In den Gedanken des Thales schon, des Anaximandros, des Anaximenes, des Diogenes ist die Grunderfahrung von den vielen und verschiedenen Dingen aufgehoben durch das abstrakte Denken des Einen, dessen Verwandlung oder Bewegung als die wahre Wesensbeschaffenheit in allem für die Grunderfahrung Erscheinenden verstanden wird. Physiker, von denen man noch obendrein sagen müßte, daß sie sich in größter Roheit und Gedankenlosigkeit auf die Erfahrung der Sinne gestellt hätten, kann man diese Männer wahrhaftig nicht nennen. Es ist aber große Roheit und Gedankenlosigkeit, ihnen so nachzusagen. Wo in aller Welt lehrt denn überhaupt die Sinnenerfahrung, was diese Männer lehrten: daß nichts entstehe und vergehe; daß alles lediglich qualitative Veränderung sei, die mit einem Entstehen und Vergehen nichts zu tun hätte; daß Veränderung oder Bewegung des ewig Einen das Wesen der Welt sei? Wo lehrt das die Sinnenerfahrung? Sondern sie gehen über die Sinnenerfahrung hinaus, über das Viele des Stofflichen — die Einheit der Welt ist ja gar nicht denkbar auf dem Standorte der Erfahrung des Vielen: sie wird erst denkbar, wo das Eine und Gleiche als das Wesentliche von Allem im Denken erfaßt wird. Nur wenn man sich der von ihnen so einstimmig, so unermüdlich und begeisterungsvoll hervorgehobenen Natureinheit als der Einheit durch Bewegung verschließen will, kann man festhalten daran, daß sie rohe Sinnenerfahrungsspekulanten gewesen seien. In Wahrheit aber zeigt es sich, daß sie über das Viele des Stofflichen hinausgingen, und zwar nicht etwa zu Einem Urstoffe, sondern zur Urbewegung. Daher auch keiner von ihnen seinem Prinzip den Namen entlehnt von einem festen Stoffe, sondern alle tun dies von unaufhörlich sich Wandelndem. Hätten diese Denker etwas andres als Bewegungslehre gewollt, nämlich Urstofflehre, so hätte wohl Einer von ihnen einen festen Stoff zum Prinzip erklärt. Aber Wasser, Luft, Feuer wählten sie (auch das Feuer des Herakleitos gehört ja hierher) — Wasser, Luft, Feuer, das ohne Aufhören Bewegliche und Flutende, und nur die Bewegung ist dabei gemeint: das sinnenmäßig Stoffliche

wird mit der größten Energie des Denkens abgewiesen. Wem das durch nichts Andres deutlich wird, dem muß es deutlich werden durch das Apeiron des Anaximandros, dem auf keine Weise nachzuverleumden geht, es sei irgend einer unsrer empirischen Stoffe, und mit dem ebenfalls nur das unerschöpflich in sich selber Bewegte ausgedrückt sein soll; es kann, als Erläuterung des thaletischen Wasserprinzips gar nicht anders verstanden werden. Nimmermehr haben diese Männer an stoffliche Prinzipien gedacht, aus denen unsre Welt der empirischen Dinge zeitlich hervorgegangen sei — οὐ κατα χρονον, κατ' ἐπινοιαν, das heißt: der begrifflich wissenschaftlichen Konstruktion gingen sie nach, woraus die Welt der empirischen Dinge begreiflich wird. Ganz herrliche Männer waren diese Männer, und statt sie herunterzusetzen, hätten wir allen Anlaß, über sie zu staunen, und sie verdienen höchste Bewunderung und Ehrfurcht. Nicht genug erstaunen müßten diejenigen können, die Alles der wissenschaftlich exakten Erfahrung und ihrem Fortschritte zuschreiben: bei diesen Männern die Prinzipien dieser wissenschaftlich exakten Erfahrung und die letzten Resultate unsrer Weltbetrachtung anzutreffen. Hat es damals an allen exakten Hilfsmitteln der Wissenschaft gefehlt, so ist es um so auffälliger, daß damals die Gedanken der Wissenschaft mit so großer Deutlichkeit und Sicherheit aufgestellt werden konnten; und aus dem gleichen Grunde verdient die menschliche Größe dieser Denker die allerhöchste Bewunderung und Liebe. Man vergegenwärtige sich wohl, wie solche Behauptungen aufgenommen worden sein mögen in Zeiten, die ihnen nicht, wie unter uns der Fall, durch exakte empirische Wissenschaft eine Stütze und Bestätigung gewährte. Im Gedanken daran versteht man nun vielleicht auch den Ton der persönlichen Heftigkeit, den Kampfton gegen die Menge, der sich zwar bei allen Denkern aller Zeiten findet, aber nirgendwo sonst in solcher leidenschaftlichen Bitterkeit bei der Mitteilung physikalisch-theoretischer Gedanken wie bei den Vorsokratikern. Sie standen ganz allein auf der Wahrheit ihrer abstrakten Gedanken, im höchsten Selbstgefühl und Mute der Wahrheit des Denkens mit heldenhaftem Widerspruche gegen allen Sinnenschein der Erfahrung und gegen die allgemeine Meinung, gegen alle die übrigen Menschen, „gegen den Wahn der Sterblichen", wie sie allesamt übereinstimmend in den leidenschaftlichsten Tönen immer von

neuem wiederholen. Sie waren aber die mutigsten aller Menschen, — sie waren Denker. Darum standen sie so kühn und groß. Auf keinen Fall ist die Wissenschaftlichkeit ihrer Gedanken zu verkennen. Im vollbewußten Gegensatze zur sinnenmäßigen Grunderfahrung von den einzelnen qualitativen Dingen erhebt sich das Denken aus den dunklen Gedanken der Täuschung heraus und wird das abstrakt gedankenmäßige Prinzip der von ewig her nach Gesetzlichkeit bewegten Natur ausgesprochen, das Grundgesetz des Denkens mit seiner genetischen Erklärung aus dem lediglich Quantitativen, mit seinen Bestimmungen durch Verdichtung und Verdünnung, durch Verdicktheit und Verdünntheit (πυκνοτητι και μανοτητι) — ganz so wie wir erklären.

Zwischenspiel von der Immanuel Kantischen Kosmogonie.

1.

Also wenigstens zweitausendfünfhundert Jahre alt — um auf die Zeugnisse von einem noch höheren Alter bei Griechen und bei andern Völkern für dieses Mal nicht eingehen zu müssen, — ist nicht die dunkle Ahnung nur, wie in einem schönen Morgentraume, von künftiger Wahrheit, ist nicht die Vorahnung unsrer **neuen** Weltanschauung, sondern ist die Weltanschauung, die Abstraktion der Bewegungslehre. Und gesetzt auch gar, die Prinzipien dieser Denker wären stofflich anzunehmen, und sie hätten es versucht, aus einem allgemein Stofflichen den Zustand unsrer Welt herzuleiten, so liegt darin für unsre Männer der Wissenschaft immer noch kein Grund, eine derartige kosmogonische Hypothese tiefer zu stellen als etwa unsre Kant-Laplacesche Weltentstehung, von der nun hier ein Wörtchen folgen soll, damit das kurz vorhin gegebene Versprechen auch sogleich sein Halten habe. Denn man redet sich doch wohl nicht ein, — wer Bescheid weiß mit dem, was man sich allerdings wohl einredet, der muß zugeben, daß ich geneigt bin, die allgemeine Meinung für besser zu halten als sie in Wahrheit ist, sowie ich auch immer nur die aufgeklärteste Meinung als ihren Vertreter in Betracht ziehe — nun, ich will hoffen, daß eine größere Anzahl von Köpfen existiert, die sich nicht einbilden, die Kant-Laplacesche Weltentstehungshypothese zeige uns eine wirkliche Weltentstehung und habe, als absolute Erklärung genommen, mehr Wert als die Erklärung der Welt aus einem Ei oder aus dem Nichts durch den lieben Gott.

Wie kommt man denn nur in dieser wissenschaftlich denkenden Zeit dazu, Derartiges mit dem Namen einer Weltentstehungstheorie zu benennen? Heißt denn nicht Weltentstehung: Weltentstehung? Oder meinen sie hier mit Weltentstehung etwas Andres und nicht Entstehung der Welt — so sollen sie denjenigen Ausdruck gebrauchen, der bezeichnet, was sie meinen und der ausdrücklich besagt, daß sie nicht die

Entstehung der Welt meinen. Klarheit und Bestimmtheit und Unzweideutigkeit unsrer Gedanken und unsrer Rede! Wenn sie gar nicht die Entstehung der Welt, sondern z. B. die Entstehung unsres Sonnensystems meinen, so sollen sie sagen, daß sie die Entstehung des Sonnensystems meinen. Die Entstehung des Sonnensystems ist noch nicht die Entstehung der Welt, und die Wörter sind dazu da, daß man mit ihnen ausdrückt, was die Wörter ausdrücken, und nicht dazu, daß man mit ihnen Hinterlist und Unfug treibe. Die Wörter sollen ihren Sinn behalten. Sie sagen und sie meinen aber wirklich wörtlich Entstehung der Welt; denn ihr Philosophieren ist so roh anthropomorphistisch, und sie haben so vollkommen das anthropomorphistische Denken von dem Gotte auf die Welt übertragen, daß ihnen tatsächlich derartige Fragen die Probleme und die Rätsel sind: sie kommen von Anfang und Ende, wie es in der menschlichen Sinnenerfahrung gültig ist, nicht los, in allem Letzten des Denkens sind sie gänzlich unwissenschaftlich und abergläubisch, und sie aberglauben immer zu denken, was sich gar nicht denken läßt. Daß sich kein Anfang der Welt denken läßt und warum nicht, habe ich oben in den Prolegomena gezeigt: kein Anfang und keine Entstehung. Denn es läßt sich mit unsrem Denken immer nur bestehendes dingliches Sein denken, kein Nichts, woraus jenes entstanden sein könnte; eben weil es nichts und kein bestehendes dingliches Sein wäre; und kein Entstehen: weil aus Nichts kein Etwas entstehen kann und weil im Akte des Entstehens Sein und Nichtsein zugleich angetroffen werden müßte. Daß aber auch sie die Entstehung der Welt nicht erklären können, das zeigen sie uns selber im gleichen Atem, mit dem sie uns ihren Anfang, ihre Weltentstehung erklären wollen, so wie es denn überhaupt nicht anders sein kann, als daß sie uns bei der Explikation ihrer Ungedanken ihre Ungedanken explizieren, — sie erklären ja die Entstehung der Welt aus der schon bestehenden Welt!

So tun sie mit ihrer Hypothese. Denn Gas, wie diese Hypothese annimmt, glühendes, rotierendes, sich abkühlendes und zusammenziehendes Gas — das ist doch wohl schon ganz fertige und ganz richtig funktionierende Welt? und die Berechtigung kann nicht eingesehen werden, das Gasartige in irgend einer angenommenen früheren Zeit eher als das Flüssige und Feste von der Welt ausgeschlossen zu denken, zum Behufe einer Er-

klärung der Weltentstehung, da wir doch heute das Gasartige ganz richtig wieder zur Welt hinzurechnen.

Aber unter dem Gasartigen soll das indifferente, Alles in sich enthaltende Chaos verstanden werden?

Gut, so doch aber auf keinen Fall — nach der Meinung unsrer Kosmogonisten — ein Nichtstoffliches sondern ein stoffliches Chaos, also die richtige Welt. Ein stofflich indifferentes Chaos ohne alle chemische Verschiedenheit, ohne unterschiedene Dinge und ohne Veränderung, ist aber so wenig denkbar wie der Gott oder das Nichts (und ihr glühendes Gas ist gewiß weit entfernt davon, ohne alle chemische Verschiedenheit zu sein), und um sich etwa die Welt in einen atomistischen Nebel aufgelöst denken zu können, müßte man zuerst einmal Atome denken können. Aber abgesehen von diesem Allen: was wäre denn das stofflich indifferente Chaos, auch wenn es mehr als ein unsinniges Wort, auch wenn es denkbar wäre, — was wäre es denn andres als Welt? Es wäre nicht unsre Welt der besonderen verschiedenen Dinge, aber wäre es darum weniger Welt? Denn es ist und bleibt wie ich sagte: das Nichts hat nur relative Bedeutung, wir können immer nur das Nicht dieses Etwas denken und denken dafür ein andres Etwas, aber niemals können wir das völlige Nicht aller Dinge im Denken realisieren; unser Denken und unser Dinge Denken fällt zusammen. Und wäre also das stoffliche Chaos weniger dingliche Welt als unsre Welt? Was ist denn überhaupt unsre Welt, die ihr so stolz die Welt nennt, die aus dem Chaos entstanden sei, was ist sie andres als die Welt in unsrer Sinnenorganisation? und gibt es nicht auch zu dieser Stunde noch Welt, die von unsrer Sinnenorganisation überhaupt gar nicht aufgefaßt werden kann — außer dieser unsrer Welt der Dinge, die von uns aufgefaßt wird: jenseits von ihr, jenseits von der letzten zu uns herniederleuchtenden Materie? Gibt es nicht jenseits dieses Häufchens von kreisenden Kugeln, die wir unsre Welt nennen, noch mehr Welt und vielleicht noch Andres der Welt — ganz Andres als kreisende Kugeln!? Wir haben oben davon gesprochen, daß wir genötigt sind, auf der wissenschaftlichen Phantasie hinauszufahren über diese Kugelwelt unsrer Astronomie. Und mitten in unsrer Welt der Dinge, mitten unter uns, in uns, jenseits unsrer wahrnehmenden Sinne? Gibt es nicht in unsrer wahrnehmbaren Welt der Dinge unwahr-

nehmbare Welt? Ist die weniger Welt als die wahrnehmbare? Und wenn denn nun auch einmal die ganze Welt, mitsamt unsrer von uns nun wahrgenommenen Welt, chaotisch gewesen wäre, so hieße das immer noch nicht, daß damals keine Welt war, sondern was hieße es? Es hieße mehr nicht als daß damals die Welt anders, und daß sie für eine Sinnenorganisation wie die unsrige amorph erschienen sein würde, daß eine Sinnenorganisation wie die unsrige außer Stande sein würde, in solchem Zustande der Welt unterschiedene Dinge und Veränderung wahrzunehmen. Mehr hieße es doch wahrlich nicht, und ihr wärt noch nicht mit dem Denken dahin gelangt, wo gar kein Zustand einer Welt, gar keine Welt, ein Nichts angetroffen würde, woraus (woraus denn, wenn Nichts ist?! — dieses Aus in „Aus dem Nichts" macht schon das Nichts zum Etwas) der Ursprung der Welt erklärt werden könnte.

O, ihr großen Entwicklungsleute, die ihr mit euren großartigen Seelen das die Welt nennt, was die menschliche Sinnenerfahrung dafür hält. Solcherart philosophieren nach der menschlichen Sinnenerfahrung ist gleichbedeutend mit der Philosophie, die Alles nach seinem Nutzen für den Menschen betrachtet, es kommt sogar völlig auf Eins hinaus zu sagen: „Die Welt ist zum Nutzen des Menschen da" oder „die Welt ist wie sie die menschliche Sinnenerfahrung zeigt," denn diese menschliche Sinnenerfahrung ist ganz allein zum Nutzen des Menschen vorhanden, wovon wir uns später unterhalten wollen. Ich denke, ihr treibt da auf böse Art Metaphysik der Sinnenerfahrung in der krassesten Beschränktheit; nichts scheint mir tiefer und hoffnungsloser drinzustecken in dieser allerkrassesten Beschränktheit als eure Kosmogonie. O weh! was ich sagen muß: nicht jene griechischen Philosophen machen einen Stoff zum Absolutum und lassen die Welt aus einem Urstoffe entstehen, sondern unsre Naturmetaphysiker tun das. Denn ihr chaotischer Gasnebel ist ein Stoff, und wenn sie ihn noch so fein annehmen, weniger dicht als $1/_{100000}$ von der Dichte unsres allerfeinsten Gases, des Wasserstoffes: er wird dadurch so wenig zu Nichts wie ein noch so klein angenommenes Atom, und — er ist aus demselben Grunde nicht denkbar, aus welchem Grunde das Atom nicht denkbar ist, und müßte sogar zusammengesetzt aus Atomen gedacht werden. Daher ist vom Chaos dasselbe zu sagen wie von den Atomen: das Chaos ist kein ab-

strakter Begriff von wirklich Dinglichem (wozu immer qualitative Bestimmtheit und Unterschiedenheit gedachter Vorstellungsbilder gehören würde) *sondern ist eine bloß fiktive Hilfskonstruktion im abstrakt wissenschaftlichen Denken.* Deswegen müssen wir auch hier wieder den Naturmetaphysikern sagen, sie übrigens hinweisend auf die notwendige Verbundenheit von Chaos und Atomen: aus fiktiven Konstruktionen wird keine Welt! Und wenn sie dennoch dabei bleiben, daß sie es hier, bei Chaos und Atom, mit wahrhaft Urdinglichem zu tun hätten, müssen wir ihnen wieder sagen, daß sie die unwissenschaftlichste Annahme zur Grundlage der Wissenschaft machen: nämlich ein qualitativ Dingliches, — ihr Denken unterscheidet sich dabei in nichts vom Denken des ungebildeten Volkes als darin, daß sie die großen Dinge auflösen in kleine. Und wenn sie auch *dagegen* unempfindlich bleiben, wollen wir ihnen noch sagen, daß sie auch mit ihrer Urdinglichkeit immer noch keine Weltentstehung hätten, denn die Welt der Dinge aus der Welt der Dinge — das wäre eben keine Entstehung der Welt der Dinge: es werde nicht von einem Anfang für die Welt der Dinge gesprochen, wenn man dabei von ihrem Anfange noch vor ihrem Anfange spricht; und auch wenn man, wie sie tun, nicht allein vom Anfang des Anfanges spricht, sondern auch noch vom Ende dieses Anfangs des Anfanges, so ist auch dies kein wirklicher Anfang der Welt. Sollte dann aber immer noch ihre Dunkelheit und Verworrenheit über den Begriff Weltentstehung nicht heller geworden und sollten sie dann immer noch nicht geneigt sein, ihren Mißbrauch mit dem Worte Weltentstehung aufzugeben, dann wollen wir ihnen gar nichts mehr sagen, sondern für diejenigen weiter reden, die da denken. Die werden gar nicht nach der Weltentstehung fragen. Die Welt ist ganz gewiß niemals zeitlich entstanden, — ich berufe mich auf das oben Ausgeführte über die Zeit, die nichts an sich ist und nichts für die Welt, sondern nur für uns; und für uns entsteht denn auch die Welt, aber in jedem Augenblicke fort und fort — für unsre Sinne, für unser Denken nach unsren Sinnen. Aber kein Entstehen dieses Entstehens ist für uns denkbar, wonach auch nicht einmal die Frage aufzukommen vermag in denen, die das wahrhaftige Denken haben und über die Relativität dieses unsres Denkens der Dinge aufgeklärt sind; die verstehen, daß diese

Frage gar keine Frage ist und daß sich nicht denken lasse ein Anfang des dinglich Seienden, weder womit, d. i. mit welchem Zustande, noch wann, d. i. daß es zu einer Zeit begonnen habe. Und stoffliches Chaos und Welt ist auf keinen Fall ein Gegensatz: stoffliches Chaos ist auch Welt, und muß doch wohl auch haben bestehen können, sonst hätte es nicht bestanden; und eine Erklärung der Entstehung gegeben zu haben, darauf habt ihr nach euren eignen Worten um so weniger Anspruch, da ihr selber hinzuerklärt, daß alles Bestehende enthalten gewesen sei in dem, woraus es entstanden ist. Ob dann übrigens Gas oder Wasser, das ist einerlei. Das Gas, wenn es nicht als Gas von unsrer Art sondern als der die Welt in sich enthaltende Urstoff angesehen wird, oder das Wasser, wenn es nicht als Wasser von unsrer Art, sondern als der die Welt in sich enthaltende Urstoff angesehen wird — ich kann keinen Unterschied zwischen den beiden entdecken. Das Gas als Gas von unsrer Art gehört in unsre Welt hinein genau so gut wie das Wasser als Wasser von unsrer Art, Gas oder Wasser aber als Urstoffe oder als Urzustand der Welt, wodurch die Entstehung der Welt erklärt sein soll — das richtig zu begreifen ist mein Kopf nicht geeignet: denn das bedeutet mir, die Welt aus der Welt erklären, was mir, an Wert des dadurch gewonnenen Aufschlusses, gleichbedeutend ist mit der Erklärung der Welt aus dem Nichts, ihrer Schöpfung aus dem Nichts, und Beides ist mir gleichbedeutend mit dem Unsinn.

Das muß ich sagen, trotzdem Kant, der Hauptvater unsrer populären Weltentstehungslehre den doppelten Unsinn, den religiösen mitsamt dem metaphysischen vorträgt, indem er es versteht, die Entstehung der Welt aus ihr selbst, aus dem „ursprünglich ausgebreiteten Grundstoffe“ zu verbinden mit ihrer Entstehung aus dem Nichts, woraus der Schöpfer sie hervorgerufen, der sie nun nach einem allerweisesten Plane immerwährend weiter gestaltet, womit er ohne die geringste Ruhe sein ganzes zukünftiges ewiges Leben lang zu tun hat. Der allerärmste Gott! Warum er sich plötzlich so unglücklich gemacht hat!

Aber man sieht, was die Hauptsache ist, wovon ich schon oben flüchtig gesprochen habe, wovon man aber bei Kant hauptsächlich sprechen sollte, und wovon ich hier nun sprechen will, — und damit beginnt das Zwischenspiel, das ich getrost in diese geschichtliche Betrachtung hineintue: denn ich stelle sie

ja nicht an, um Geschichte zu schreiben, sondern damit der Idee dieses Werkes zu dienen, und nehme deswegen Alles mit, was für diese Idee am Wege liegt; es sind keine Abschweifungen, sondern verschlingt sich alles zu dem einheitlichen Gewebe, das vorgelegt werden soll — o, man sieht, welch ein frommer Mann Kant gewesen ist. Kant, den das ganze Volk für seinen größten Philosophen ausgibt — und des Volkes größter Philosoph ist er in der Tat gewesen! — Kant konnte unmöglich, trotz seiner Erklärung der Weltentstehung aus dem Chaos, seinen lieben Gott entbehren, den er, der Immanuel Kant, der Gott-sei-mit- uns-Kant (Immanuel ist hebräisch und heißt auf Deutsch: Gott sei mit uns) in all seinem hitzigsten Philosophieren sich stets in unberührter Herzensunschuld nebenher frisch erhielt, und den er denn auch hier zur eigentlichen Hauptsache macht, nämlich zum Schöpfer seiner Welt „von sukzessiver Vollendung", die bis in alle Ewigkeit hinaus dauern würde, da um das Geschaffene herum, so viel auch schon geschaffen sei, doch immer noch Chaos sich befinde, woraus der liebe Gott weiterschaffen müsse, denn „die elementarische Materie erfüllt ja den leeren Raum, diesen unendlichen Umfang der göttlichen Gegenwart" .... Halt einen Augenblick! Wir können an dieser Stelle nicht vorüber, ohne uns auf früher über den Raum bei Kant Gesagtes zu besinnen und nicht ohne hier die vollkommene Bestätigung für dieses früher Gesagte zu konstatieren. Habe ich es nicht gesagt, daß er uns immerwährend sein Horrendum eines Mitteldinges zwischen dem Nichts und dem dinglichen Etwas zu denken zumute? Habe ich es nicht gesagt, daß er solch ein Nichtsdenker, solch ein Nichts-Etwas-, solch ein Auweh- und Juchheh-Denker ist? und sagt er es uns nicht selber? Kann er selber die schändliche Undeutlichkeit und den handgreiflichen Widerspruch seines Denkens klarer uns vor Augen führen und handgreiflicher machen als in diesen Worten vom leeren, mit der elementarischen Materie erfüllten Raume? wozu denn nun noch hinzukommt, daß der Raum der unendliche Umfang der göttlichen Gegenwart genannt wird, von welcher herrlichen Auffassung des Raumes gleichfalls schon oben die Rede gewesen ist. — Aber nun weiter. Also „die elementarische Materie erfüllt den leeren Raum, diesen unendlichen Umfang der göttlichen Gegenwart" bis ins Unendliche, und „indes die Natur („die nichts Andres ist als die Ausübung der

göttlichen Allmacht selber") mit veränderlichen Auftritten die Ewigkeit ausziert, bleibt Gott in einer unaufhörlichen Schöpfung geschäftig, den Stoff zur Bildung noch größerer Welten zu formen." „Die Schöpfung ist niemals vollendet; sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören." Man sollte es gar nicht glauben, daß es so großartig mit der Schöpfung ist, aber es ist doch wahr, man denke nur: „Sie braucht nichts weniger als eine Ewigkeit, um die ganze grenzenlose Weite der unendlichen Räume mit Welten ohne Zahl und ohne Ende zu beleben," und alle diese Welten sind selber ewig, d. h. zukünftig-ewig, da sie ja in der Vergangenheit einmal einen richtigen zeitlichen Anfang genommen haben, daher von ihrer Ewigkeit das Vorderstück, a parte ante, das vor der Schöpfung, natürlich abgezogen wird. Das brauchen sie ja auch nicht, wenn ihre Ewigkeit noch gar nicht da ist: das kann nur dem Gotte und seinem leeren Raume zugesprochen werden, deren Ewigkeit schon immer ewig war. Übrigens sind sie dennoch ewig wie das Schöpfen selber, das also ebenfalls „nichts weniger als eine ganze (d. h. also natürlich eine halbe, von dem zeitlichen Anfang an gerechnete) Ewigkeit braucht." Denn „wo wird die Schöpfung selber aufhören? Man merkt wohl, daß um sie in einem Verhältnisse mit der Macht des unendlichen Wesens zu gedenken, sie gar keine Grenzen haben müsse. . . . Es wäre ungereimt, die Gottheit mit einem unendlich kleinen Teile ihres schöpferischen Vermögens in Wirksamkeit zu setzen und ihre unendliche Kraft, den Schatz einer wahren Unermeßlichkeit von Naturen und Welten untätig und in einem ewigen Mangel der Ausübung verschlossen zu gedenken. Ist es nicht vielmehr anständiger, oder besser zu sagen, ist es nicht notwendig, den Inbegriff der Schöpfung also anzustellen, als er sein muß, um ein Zeugnis von derjenigen Macht zu sein, die durch keinen Maßstab kann abgemessen werden?" Man merkt es in der Tat, daß sie keine Grenzen haben müsse, und — I m m e r a n s t ä n d i g ! das ist die Hauptsache, und es kann auch nicht geleugnet werden, daß es anständiger ist und sogar notwendig so zu denken, und die Gründe, die zu diesem Denken führen, und die allerdings bedauerlicherweise nur zur Hälfte der Ewigkeit des Schöpfens und der Weltewigkeit reichen, (worauf es ja aber bei der Ewigkeit wirklich gar nicht so genau ankommt, da sie doch immer noch ewig genug bleibt) — ich frage: bei welchem andern Denker sind

diese Gründe, z. B. für eine derartig schöne Ewigkeit der Welt, so überzeugend und so lediglich von echter Frömmigkeit eingegeben? Ja, Kant ist so fromm, daß er sich sogar entschließt, an die Einheit der Welt und die Kausalität in ihr zu glauben, wiederum schon allein deswegen, weil er anständig denkt: „Eine Weltverfassung, die sich ohne ein Wunder nicht erhielte, hat nicht den Charakter der Beständigkeit, die das Merkmal der Wahl Gottes ist, man trifft es also dieser weit anständiger, wenn man aus der gesamten Schöpfung ein einziges System macht, welches alle Welten und Weltordnungen, die den ganzen unendlichen Raum ausfüllen, auf einen einzigen Mittelpunkt beziehend macht." Es wird also immer großartiger, nun gar erst durch diesen Mittelpunkt. Dieser Mittelpunkt ist mir aber ein Mittelpunkt! Es ist kein andrer als ein bestimmter Punkt im Raume, wo sich einmal der allerdickste Urklumpen befand. Bei diesem habe dereinst der liebe Gott mit dem ungeheuren Wunder der Schöpfung eingesetzt, und von da also gings an mit „den Anstalten, die die Weisheit Gottes noch zu allen Zeiten trifft" (denn daß die Weltverfassung sich ohne Wunder erhalte und ohne Eingreifen des Gottes, wie Kant auch manchmal behauptet, das ist natürlich nicht wörtlich zu verstehen und kann natürlich auch entgegengesetzt verstanden werden) und „mit der sukzessiven Vollendung der Schöpfung der Natur," „die nichts andres ist als die Ausübung der göttlichen Allmacht selber," und die so fortschreitet „zur Ausdehnung des Planes der göttlichen Offenbarung." Und nun — Offenbarung! Nun rinnen unaufhaltbar dem immer anständiger werdenden Denker die seligsten und religiösesten Tränen der Demut, der Hoffnung, des Hochgefühls, der Verzückung herunter, indem er, eingegedenk auch der göttlichen Anständigkeit und der Verheißung göttlicher Offenbarung, die große himmlische Bezahlung für seine Frömmigkeit und seinen Glauben sich brünstigst berechnet. Es ist ja schon unendlich viel, „wenn sich der Geist, der dies Alles (die ganze Schöpfung, wie der liebe Gott sie an der Hand des wunderbaren Planes immer weiter ausführt) überdenkt, wenn sich der Geist darüber in ein tiefes Erstaunen versenkt; aber annoch mit diesem so großen Gegenstand unzufrieden, dessen Vergänglichkeit die Seele nicht genugsam zufrieden stellen kann, wünscht er dasjenige Wesen in der Nähe kennen zu lernen" (nichts begreiflicher als der Wunsch nach dieser näheren ohne Zweifel aller-

höchst interessanten Bekanntschaft!) „dessen Verstand, dessen Größe die Quelle desjenigen Lichtes ist, das sich über die gesamte Natur, gleichsam als aus einem Mittelpunkte ausbreitet. Mit welcher Art der Ehrfurcht muß nicht die Seele sogar ihr eignes Wesen ansehen, wenn sie betrachtet, daß sie noch alle diese Veränderungen überleben soll! .... Eine Glückseligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünschen sich erkühnen kann, lehrt uns die Offenbarung mit Überzeugung hoffen. Wenn denn die Fesseln, welche uns an die Eitelkeit der Kreaturen geknüpft halten, in dem Augenblicke, welcher zu der Verwandlung unsres Wesens bestimmt worden, abgefallen sind, so wird der unsterbliche Geist von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreit, in der Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen den Genuß der wahren Glückseligkeit finden. Die ganze Natur, welche eine allgemeine harmonische Beziehung zu dem Wohlgefallen der Gottheit hat, kann diejenige vernünftige Kreatur nicht anders als mit immerwährender Zufriedenheit erfüllen, die sich mit dieser Urquelle aller Vollkommenheit vereint befindet." Und zuletzt, „indem er diesen Zustand mit einer süßen Hoffnung schon vorauskostet" beginnt Immanuel „seinen Mund in denjenigen Lobgesängen zu üben, davon dereinst alle Ewigkeiten erschallen sollen," indem er Verse von Addison absingt, die ganz ebenso naiv und abgeschmackt lauten wie die eben angeführte Prosa des nunmehr also in den Engelschören mitwirkenden, weiland hienieden usw, usw.*).

---

*) Übrigens war Immanuel Kant auch des eignen — und welch eines! — Versemachens fähig, und auch seine Verse sind so außerordentlich charakteristisch für seine fromme Denkweise, daß man sie der Vergessenheit entziehen sollte. Ich will, als hierhergehörig, den Ehrendenkspruch auf einen verstorbenen Kollegen anführen, weil auch darin dieselbe tiefsinnige, oben in der Anführung des Textes enthaltene Überzeugung ausgesprochen sich findet, daß man eben sterben müsse, aber auch nichts als zu sterben brauche, um im Augenblick die eigentliche Weisheit zu erlangen, die uns hier verborgen bleibe. Von einem „Philosophen" derlei zu hören, klingt doppelt tröstlich und erhebend. Der Ehrendenkspruch ist einem Mathematiker gesetzt und lautet:

Dem, der die äuß're Welt nach Maß und Zahl verstand,
Ist, was sich uns verbirgt, das Inn're dort bekannt.
Was stolze Wissenschaft umsonst hier will erwerben,
Lernt weise Einfalt dort im Augenblick: durchs Sterben.

Natürlich nur weise Einfalt des Glaubens und der Moral lernt so durchs Sterben, wie von jeher alle Scholastiker und Väter gelehrt haben (Augustin:

2.

Ich konnte natürlich nur Bruchstücke anführen. Wer die ganze Andacht zu sich nehmen will, der lese das 7. Hauptstück des II. Teils: „Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit, sowohl dem Raume als der Zeit nach“ in Kants „Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt.“ Von dem Ursprung des Weltgebäudes ist der Hauptsache nach ganz allein nur in diesem 7. Hauptstück des II. Teils zu hören, und da ist es denn lehrreich zu gewahren, wie der mechanische Versuch vorangeht gleich einem Krebse. Und der Mann kriecht vor dem himmlischen Herrn beinah ebenso auf vier Füßen wie in der Zueignung vor dem irdischen Herrn, — er kriecht so wie alles Volk der damaligen Zeit zu kriechen pflegte, jenes Wettkriechen vor dem Könige des Himmels und vor dem Könige seines Landes. Ei, der überkühne Titan, der Prometheus, der Kriechprometheus vor dem Gotte und vor dem königlichen Herrn, dem gegenüber er ungeachtet seiner „Blödigkeit“ und in der „Empfindung der eignen Unwürdigkeit“ „der Kühnheit sich unterwindet“ ihm „in allerunterthänigster Ehrfurcht eine der geringsten Proben desjenigen Eifers zu Füßen zu legen“ usw., „als der niedrigste und ehrfurchtsvollste Unterthan und in tiefster Devotion ersterbender allerunterthänigster Knecht.“ Brrr! Und nicht einmal einem Könige gegenüber stolz zu sein, — ein König ist doch noch am ehesten imstande, die Freiheit des Denkers nachzuempfinden! Ich meine: aus seiner relativen Freiheit heraus könnte vor allen übrigen Menschen wohl bestens noch der König einen Begriff fassen von der absoluten aristokratischen Freiheit des Denkers,

---

Est autem fides ‚credere, quod nondum vides, cujus fidei merces est, videre quod credis) und lernt dann auch „dasjenige Wesen in der Nähe kennen“, mit dem die Begegnung manchmal etwas Schreckendes oder doch wenigstens etwas recht Unfreundliches haben soll. Für einen so furchtsamen Mann wie Immanuel Kant dürfte es schon sehr peinlich sein, wenn die erste Begegnung so ist wie bei seinem Vornamensvetter Swedenborg. Swedenborg erzählt, wie ihm Gott zum ersten Male erschienen sei, nämlich abends in einem Londoner Gasthofe, mitten unter dem Essen zur Befriedigung eines starken Hungers, in einem glänzenden Lichte als ein Mann, der ihm mit fürchterlicher Stimme zuschrie: „Iß nicht so viel!“ Abrégé des ouvrages d' Emanuel Swédenborg 1788, p. XVII.

die durch Nichts beschränkt und durch Nichts bedroht wird. Das ist auch noch niemals dagewesen, daß ein echter Mann des Geistes dem Könige eines Reiches zu Füßen kroch, wohl aber sind Könige gewesen, die dem Genius huldigten, — wenn die Könige zu den Edlen gehören, huldigen sie als Untertanen dem Genius, dem allein wahrhaft freien und großen Könige, der über die Edlen aller Reiche und aller Jahrhunderte herrscht. —

Versuch des mechanischen Ursprungs! Daß du so töricht fragst nach dem Ursprung, was keine Frage ist, — nun das ist ohne weiteres begreiflich nach deiner Natur, und daß du antwortest was keine Antwort ist, das ist die Folge solchen Fragens, oder vielmehr: Frage und Antwort ist hier Eines, und wer diese Frage fragen muß, für den gibt es keine andre als diese Antwort. Du bist ohne Wahrheit des Glaubens und Denkens gewesen, d. h. ohne den wahren Glauben an das wahre Denken; du hast von der Sinnenerfahrung nicht loskönnen, und deine menschliche Anschauung und deine Scheinbegriffe von Dingen, vom Anfang von Dingen und von ihrem Gemachtwordensein mußte solcherart zu deiner Philosophie werden vom ungeheuer großen und mächtigen Manne, der so klug ist, daß er die Welt machen kann. So bleib du denn bei deinem Manne im Superlativ, glaub du immerhin an jenen allerberühmtesten Mann, der nicht existiert, an jenen Ewigen Juden des Himmels. Aber was soll's, daß deine Antwort zwei Antworten sind? warum gibst du eine ganz andre Antwort als die versprochene, und behauptest zu antworten, was du doch gar nicht wahrhaftig antwortest? Wo bleibt denn der Versuch des mechanischen Ursprungs? Wie sollen wir uns das erklären, daß der Kant auf einmal die Mechanik nicht von den Wundern der Schöpfung unterscheiden kann (Wie entstand die Welt? Mechanisch aus dem Chaos, indem der Gott zuerst das Chaos, seinen künstlerischen Rohstoff, und dann aus diesem die Welt schuf „und die Naturgesetze anordnete"), und daß der Kant meint, auch Wissenschaft sei Gottesfurcht — wie der Irrsinnige, der sich vorstellt, er hätte zwei linke Beine und Füße? Und Kant war doch ein überaus kluger und scharfsinniger Mann, Kant war der klügste Mann aus dem ganzen Volke. Auch bin ich weit entfernt von dem Vorwurfe, daß da eine dem Teufel abgelernte, zwiespältige und betrügerische Rede sei. Kant war auch ganz gewiß ehrlich, — sie sind Alle ehrlich.

Es ging nicht anders als es ging. Nur für uns, für die Leser, ist der Titel keineswegs mit der Deutlichkeit gesetzt, die uns wünschenswert erscheinen muß, obwohl gerade wenigstens die Worte „Versuch des mechanischen Ursprungs" stehen bleiben können auch bei der richtigen Erklärung von dem bösen Widerspruch dieses Werkes mit seinem Titel. Wir müssen es uns nämlich so erklären: Versuch des mechanischen Ursprungs, das heißt, er hat es versucht, mechanisch zu kommen, aber es ist göttliche Schöpfung geworden, es ging nicht anders: es ergrausete der Mechanik Kants vor dem Gotte. Er geht auf die Flucht vor ihm, er versteckt sich vor ihm wie Adam im Paradies mit seiner Sünde. Sein Leben lang erblicken wir ihn so mit den paar freieren Gedanken, die herauswollten, auf der Flucht vor dem Gotte, und dennoch und ebendeswegen: seine eigentliche Muse war sein Leben lang die Furcht Gottes, die Gottesfurcht, ganz wie in diesem salbungsvollen Werke, dessen vollkommen richtiger Titel lauten müßte: „Offenbarung des Himmels von der Schöpfungsgeschichte Gottes oder vergeblicher Versuch von dem mechanischen Ursprunge des Weltgebäudes."

Es steht mit der Kantischen Schöpfung aus Nichts und Chaos ganz wie im christlichen Glauben nach der mosaischen Erzählung; der ganze Unterschied des Kantischen Schöpfers von dem gewöhnlichen besteht darin, daß dieser letzte der Gott mit der Extrawoche ist, worin er die Welt fertig gebracht hat, während der Kantische Gott niemals fertig wird. Welche dieser beiden Vorstellungen des Menschen unwürdiger ist, brauche ich nicht zu entscheiden, da ich keine Rangunterschiede im Aberglauben annehme: welche der beiden Schöpfungsmethoden aber des Gottes würdiger sei, weiß ich nicht. Kant weiß, daß der Gott nach der von ihm, von Kant, angegebenen Methode verfährt, Kant muß es wissen*) — er war ja so fromm, man kanns kaum sagen. Er kann es nur selber sagen, und man muß

*) Hier ist so viel von der Schöpfung die Rede, und die Menschen sprechen so viel von der Schöpfung, und doch bekümmert man sich wenig um ein Allerwichtigstes dabei: um den Tag, um den Jahrestag der Schöpfung. Ich will daher die Gelegenheit nicht versäumen, daran zu erinnern, daß dieser für uns Alle allerwichtigste Geburtstag der Welt nach den Rabbinen auf den 22. Oktober, nach den Kirchenvätern auf den 20. März fällt. Es wäre interessant zu erforschen, an welchem Tage Kant gefeiert und illuminiert hat?

immer wieder darüber erstaunen. Er tut mehr als man von einem Denker und Manne der Wissenschaft verlangen kann, ich meine in Dingen der einen Hauptsache: hinsichtlich der Besonnenheit und Vorsicht, — die aber bei ihm nicht die wahrhaft wissenschaftlich philosophische Besonnenheit und Vorsicht ist, sondern eine ganz andere: die Furcht, welche die Religion und die Götter geschaffen. Dagegen fehlt ihm das, was die Philosophie geschaffen hat: für die Eine Wahrheit das große, freie, kriegerische und furchtlose Herz, ihm fehlt der Mut, jener spezifisch philosophische Affekt. Nicht nur versichert er in der ebenfalls sehr lesenswürdigen Vorrede: „ich habe nicht eher den Anschlag auf diese Unternehmung gefaßt, als bis ich mich in Ansehung der Pflichten der Religion in Sicherheit gesehen habe," und daß er sich „in diesen Bemühungen von aller Sträflichkeit frei weiß," sondern er sah gerade dadurch erst „die Herrlichkeit des höchsten Wesens mit dem lebhaftesten Glanze hervorbrechen" und hofft daher, daß man nicht etwa seine Gedanken wegen ihrer großen Kühnheit gegenüber Dem, was Manche für Religion halten, als irreligiös bezeichne, sondern vielmehr von ihnen erkenne, daß sie wahrhaft religiös seien; er hofft gerade mit diesen Gedanken an Stelle der gewöhnlichen schlechten Verteidigung der Religion kräftigere Waffen zur Bestreitung ihrer Gegner gewonnen zu haben und erhebt sich hoch über Demokrit und Epikur, deren Gedanken allerdings Ähnlichkeit mit den seinigen zeigten, die er aber ungereimt und unverschämt nennt, weil sie nicht wie er Alles auf den höchsten Verstand eines über die Natur herrschenden Gottes zurückführen.

Darauf sollen übrigens die modernen Verächter der Griechen hingewiesen sein, daß Kant, wie sie in seiner Vorrede nachlesen mögen, die Übereinstimmung der griechischen Gedanken mit den seinigen und mit denen Newtons in allem Wesentlichen ausdrücklich zugibt, und daß er sie gar nicht, wie die Modernen tun, aus dem Grunde heruntersetzt, weil ihr Chaos nicht chaotisch genug und nicht dünn genug gewesen sei. Stellen sie sich also auf den Boden der Kantischen Kosmogonie und lassen das bei Seite, weswegen Kant jene Alten verachtete, nämlich weil sie gottlose griechische Heiden waren, während er doch der heilige Vater von Königsberg war, so behalten sie gar nichts vor den Alten voraus.

3.

Wer nun übrigens, um Kant zu entschuldigen, etwa mit der Entwicklung angerückt kommt: man dürfe nicht vergessen, daß Kant dem achtzehnten Jahrhundert angehörte, woselbst noch alle Welt im religiösen Aberglauben gefangen lag, — dem antworte ich, außer mit diesem ganzen Werke, noch im Besonderen mit der Bitte, sich doch einmal eine Zeitlang gar nicht um die Entwicklung zu scheren, sich einmal nach Möglichkeit von diesem Ungeheuer des Tages loszumachen und denjenigen, der für einen Denker gehalten wird: wie es sich gebührt, mit wahrhaften Denkern zu vergleichen, nicht aber mit dem Volke seiner Umgebung, und ich bitte ihn, sich doch einmal um die Gedanken eines wahrhaften Denkers, einerlei welcher Zeit er angehört, ganz eingehend und ernsthaft zu kümmern. Ich gebe ihm auf, mir z. B. bei Spinoza, der doch noch vor Kant gelebt hat (ich habe nicht umsonst unter das diesem Bande vorgesetzte Porträt Spinozas die Jahreszahlen 1632—1677 geschrieben) und der sowohl der Entwicklungslehre wie auch der Wahrheit zufolge, tatsächlich von einem noch weit abergläubischeren Volke umgeben war, ich bitte ihn, mir bei Spinoza auch nur eine einzige Zeile von einem nur annähernd so kindischen Gewäsche wie dieses kindisch Kantische nachzuweisen, — wodurch es ihm dann vielleicht deutlich werden wird, daß allerdings die Form des Aberglaubens auf Rechnung der Zeit zu setzen ist, der Aberglaube aber keineswegs, und daß, wer nicht von Natur dem Aberglauben unterliegt, auch nicht an jene Form der abergläubischen Äußerung gebunden erscheint, und wodurch ihm dann vielleicht von dieser Seite her der von keiner Zeit abhängige Unterschied zwischen einem Volksmetaphysiker und einem Denker aufgehen mag.

Der Vergleich zwischen Kant und Spinoza ist aus vielen Gründen der allerwichtigste, und gerade hier bei diesen Gedanken über Welt und Gott haben wir den wesentlichen Punkt des Unterschiedes und des Antagonismus zwischen dem Denken der beiden Männer zu erfassen: hier handelt es sich nicht um wenig bedeutende Gegensätze, sondern seht doch, wie es sich hier um das letzte Bedeutendste und um Alles, um das Ja und Nein des Denkens handelt, zwischen denen kein Mittleres besteht. Es handelt sich um die letzten Prinzipien, um die Fratze des Denkens (von der im letzten Grunde

auch die Moralfratze bei Kant abhängt) gegen das wirkliche Denken. An den letzten Prinzipien und Hauptgedanken eines Mannes gibt dieser selber uns den Maßstab in die Hand, wonach wir den Wert seines Denkens zu messen haben. Woran denn sonst, wenn nicht daran? Und hier, in diesem letzten Prinzipiellen, finden wir für Kant den entscheidenden Akzent des Charakters, ja hier bietet sich uns die naive Darstellung seines innerlichsten Lebens und Charakters, des ausgesprochensten Volkscharakters. Und so vergleiche man denn diese Hauptfratzen, auf denen Kant mit der ganzen Existenz seines Denkens ruht und von ihnen geleitet wird in alle Wege, mit den wirklichen Hauptgedanken Spinozas, der ebenfalls von der Welt Etwas zu sagen weiß und allerdings auch seinerseits das Wort Gott gebraucht, — aber wer wird so lästern, das was Spinoza Deus nennt, mit Kants barbarischem Götzen zusammenzuwerfen?! Spinozas Gott hat keinen Willen und keinen Verstand, über welcher Lästerung Immanuel Kant gewiß in Ohnmacht gesunken wäre. Obgleich er doch auch wohl einmal seine Zweifel gehabt hat, wie andere Gläubige ebenfalls, aber es waren doch immer anständige Zweifel — innerhalb der Gläubigkeit, — sie kamen immer nur, so lang es hell war, unter der Bettdecke waren sie wieder verschwunden, — und wo hat er sie jemals drucken lassen!

Wäre Kant imstande gewesen, nur Eth. I, 17 Sch. zu beachten, so hätte er gesehen, wo er bereits gerichtet war. Dort spricht Spinoza von den Kantmenschen, die da sagen: „wenn Gott Alles was in seinem Denken ist, erschaffen hätte, so könnte er ja nichts weiter erschaffen, und dies widerstreitet nach ihrer Meinung der Allmacht Gottes“ und sie ließen ihn nun lieber erschaffen, „was er nach irgend einem absoluten Willen zu schaffen beschlossen habe“, und spricht davon, daß Verstand und Wille Gott nicht zugeschrieben werden könne: „Wenn dieselben, nämlich Verstand und Wille, zum ewigen Wesen Gottes gehören, so muß unter jedem dieser beiden Attribute sicherlich etwas Anderes verstanden werden, als was man gewöhnlich darunter versteht. Der Verstand und der Wille, welche Gottes Wesen ausmachen würden, müßten von unsrem Verstand und Willen himmelweit verschieden sein und könnten bloß dem Namen nach sich gleichen, nämlich nicht anders wie das Sternbild Hund und das bellende Tier Hund einander gleichen.“ Gott hat keinen

Verstand und Willen, und ganz gewiß keinen so miserablen Verstand und bösartigen moralischen Willen wie Immanuel Kants abscheulicher Götze, der Etwas erschafft und dann dem Erschaffenen übel nimmt, daß es so ist wie er es erschaffen hat, und es dafür auf das grausamste peinigt, und hat keinen Willen und Verstand, womit er demjenigen Plane folgt, den er nach der gehörigen Überlegung für den besten anerkennen muß, — kein altes Dorfweib kann sich die Schöpfung, den Hergang bei der Schöpfung und vor der Schöpfung naiver vorstellen und einfacher damit fertig werden als dieser größte Volksmetaphysiker, dieser Immanuel Kant: „Da Gott eine Welt in seinem Ratschluß begriff, in der Alles durch einen natürlichen Zusammenhang die Regel des Besten erfüllt, so würdigte er sie seiner Wahl", und in dem Programm über den Optimismus: „Darum weil Gott diese Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, muß er sie für die beste gehalten haben, und weil sein Urteil niemals fehlt, so ist sie es in der Tat." Spinoza weiß nichts von Erschaffung der Welt, kein Denker weiß davon. Der Denker denkt so über die Welt, daß weder von Erschaffung noch von Nichterschaffung bei ihm gehört wird, was die Brahmanen gar schön ausdrücken: „Es ist Sünde zu sagen, die Welt ist erschaffen — es ist Sünde zu sagen, die Welt ist nicht erschaffen!" Nach Spinoza ist Gott Realgrund der Welt, „ist Gottes Macht nichts als Gottes tätiges Wesen. Daher ist es uns ebenso unmöglich zu begreifen, daß Gott nicht handle, als daß Gott nicht sei" (Eth. II, 3 Sch.) „Da es in der Ewigkeit kein Wann gibt, kein Vorher und kein Nachher, so folgt hieraus, nämlich aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott nie etwas anderes beschließen konnte, oder daß Gott vor seinen Beschlüssen nicht gewesen ist noch ohne sie sein kann. (I, 33 Sch. 2)" Mit dem Worte, womit Spinoza selbst sich am deutlichsten ausdrückt: „Gott hat keinen Willen und keinen Verstand," auch nicht den höchsten Verstand, womit er die beste Auswahl trifft unter all seinen Plänen und seinen gewählten Plan immer mehr ausdehnt; denn, Herr Philosoph Kant, Verstand haben nur Tiere, ein jedes seinen und wir Menschen den unsrigen, und den höchsten Verstand hat der Denker Spinoza bewiesen, indem er Gott den Verstand abspricht, und sehr schlechten Verstand hat mit seinem Gotte der Jeisepeter*) Immanuel Kant

*) Jeisepeter = Jesuspeter.

dargetan und sich damit, als ein Götzendiener, in Gemeinschaft und in Einen Wert mit dem jämmerlichsten Volksaberglauben gesetzt für alle Zeiten — damit allein schon — so wie er denn überhaupt als einer der Typen betrachtet werden muß, in denen sich uns das Volksdenken auf die deutlichste und greifbarste Weise gipfelhaft repräsentiert. Man vergleiche nur; es ist eine der lehrreichsten Vergleichungen, die uns einen guten Schritt voranbringen kann, und ziehe solcherart noch Nutzen aus dem, was anders auch umsonst noch zu teuer erkauft wäre.

Und diejenigen von den Vielen selbst, denen Kant vertraut, Spinoza aber fremd geblieben ist, und denen Spinoza etwa ebenso schwer zugänglich erscheint wie ihrem Meister Kant nach seinem eignen Geständnis, denen daher mit dieser allgemeinen Aufforderung zum Vergleich zwischen den beiden Männern nicht gedient ist, die bitte ich, sich wenigstens den Anhang zum ersten Buche der Ethik vorzunehmen, der einem jeden Leser, auch ohne jegliche philosophische Vorbildung und ohne jegliche Anstrengung des Gehirns, verständlich sein wird.

Dieser Anhang gehört nach seinem Inhalte wie nach seiner meisterhaften Darstellung zu dem Allerbedeutendsten und Schönsten in der Weltliteratur; er ist eine der wunderhaften Glanzstellen aus der Ethik, diesem köstlichsten Juwele der Menschheit. Ich bitte den Leser, gleich jetzt auf der Stelle dieses mein Buch zur Seite zu legen und sich diesen Anhang vorzunehmen. Er ist in wenigen Minuten gelesen. In wenigen Minuten ist gelesen, was von einer unendlichen Wirkung, das unvergleichlich Eindringlichste, was Anstoß in uns werden kann, das ganze Urhindernis des Denkens hinwegzuschaffen. Nicht ja bloß die Handlungsweise Eines Augenblicks kann entscheidend sein für unser ganzes Leben: es gibt auch Augenblicke für unser Denken, in denen wir getroffen werden an der heiligen Stelle, wo ganz allein der Anblick der Wahrheit unsren Gedanken sich öffnen kann, — Seelenaugenblicke, unendlich entscheidungsreich für alle die hunderttausend Stunden unsres Lebensbewußtseins, die nach ihnen kommen. Es steckt so Mancherlei und noch etwas Besonderes in diesem Anhange drin: neben den großen Gedanken und sie allesamt durchdringend und aus ihnen hervorwirkend jenes Allergrößte, von der allergrößten Persönlichkeit Ausgehende, was sich durch Gedanken nicht erschöpfen läßt und worin die ewige prangende Kraft sich offenbart. Der Punkt

der Vergleichung zwischen Kant und Spinoza wird dabei bald als eine bloße Nebenwirkung verschwinden, Kant wird verschwinden, und Manchem zum ersten Male wird Spinoza erscheinen; und wem das begegnet, der wird seine hellste Lebensstunde haben und er wird zum mindesten, unendlich erstaunt und im Herzen betroffen von der ungeahnten Existenz solcher entschiedenen Großheit und Solidität, er wird zum mindesten sagen lernen wie Sokrates über den Herakleitos: „Was ich von ihm verstanden habe, ist das Vortrefflichste, so daß ich mutmaße, das Übrige wird ebenso sein.“ Und er wird ganz gewiß, auf Grund dieses Ex ungue, weiter zu kommen suchen im Verständnis, und wird ganz gewiß weiter kommen und in sich selber das Solide zu erwecken beginnen — auch wenn es gelten sollte, nicht etwa für den gewöhnten Gedankenkreis die letzte erhoffte Klärung und Festigung zu erwerben, sondern ganz unerwarteterweise in den eigentlichen Mittelpunkt des Denkens erst ganz neu sich versetzt zu finden und eine wahrhafte Wiedergeburt und Erweckung zu erleben und selber ganz neu zu werden. Er wird ganz gewiß Frucht und Folgen erfahren, — der Stein, auf den Apoll seine Leier ablegte, nahm davon ein Klingen an. Er wird auf jeden Fall — und auch das ist viel Gewinst so weniger Minuten aus seinem Leben — auf jeden Fall wird er aus diesen Sätzen des Denkers eine ebenso einfache und klare wie bedeutende und ganz unvergeßliche Belehrung erfahren: wie denn überhaupt die großen Mißgedanken, mit denen wir hier zu schaffen haben, die Schlüsse vom Entstandensein, vom Gemachtsein der einzelnen Dinge auf das Gemachtsein der Welt der Dinge und auf das große Gespenst als den Macher, auf was für Art sie in den Köpfen des Volkes entstehen, und er wird sich in Zukunft bedenklicher gegen sie zeigen.

4.

Ich sehe, dieses Zwischenspiel über Kant handelt von mehr als nur von der Kantischen Kosmogonie: es bildet ein Stück der Predigt, von der ich wohl auch sonstwo schon andre Stücke gegeben habe. Es muß so zwischendurch gepredigt sein, hier und dort, wo es passen will, damit den Lesern der Zusammenhang nicht aus der Hand entfährt, sie vielmehr selber schon vorbereitet und gestärkt an einzelnen deutlichen Beispielen, gleichsam durch vorherigen Anschauungsunterricht, hinzutreten

können, sobald wir an die letzte Aufgabe der zusammenfassenden Resultate und der eigentlichen, daraus sich ergebenden, Lehre von den Geistigen und dem Volke, der eigentlichen Hauptpredigt gelangt sind. Davon predige ich schon vorher zwischendurch dies und das, was alles von der Einen Betrachtung ist, die ja durch Alles durchgeht und der man sich bei jeder Gelegenheit überlassen könnt, von der Hauptbetrachtung, dem Vergleiche und dem Unterschiede und Abstande zwischen ihren Gedanken und den unsrigen und zwischen ihren Männern und unseren. Kant und Spinoza — das ist hier die allerdeutlichste Illustration. Kant und Spinoza sind gegeneinander gerichtet. Es ließe sich aus ihren Schriften eine förmliche Disputation zusammenstellen, wobei denn freilich Kant, mit so gewaltigem Gegner verglichen, in einer kläglichen Rolle erscheinen würde, und fällt zuletzt ganz hin in die Pechfinsternis — sowohl vor diesen Gedanken, wenn er so unmittelbar vor den strahlenden Thron der Wahrheit sich gestellt findet, wie auch vor dem heldenhaften Manne dieser Gedanken fällt er, der große scholastische Hase und Haselant, und fällt ganz und gar von Finsternis zu Finsternis hinunter in das letzte todöde Nichts.

Wer nun so versteht und schon vor sich sieht, ob auch nur erst in ferner, aber doch schon einigermaßen deutlicher Perspektive, wohin diese Lehre von den Geistigen und vom Volke führt, oder wer auch nur bereits zu verstehen beginnt, wenn auch noch nicht anzuwenden versteht, was die Unterscheidung der Fakultäten leistet, leisten soll, der wird auch meine Behandlung Kants nicht mißverstehen. Ich kann nicht anders, ich gehe so voran, wie der Stachel meiner großen Aufgabe mich treibt, und gehe an, wogegen ich von der ungeheuren Gewalt hinter mir getrieben und gestoßen werde. Ich bin kein Kalter in keiner Angelegenheit des Lebens, am wenigsten in meiner heißesten: im Philosophieren. Ich muß und ich werde an dieser Stelle und durch dieses ganze Werk hindurch von Kant sagen, was Kant gesagt hat, und werde überall zeigen, in welchem Verhältnis das steht zur geistigen Wahrheit. Kein Hauch von den eigentlichen, von den letzten Kantischen Gedanken darf, kann uns anwehen. Ich habe nichts gegen Kant, von dem ich anerkenne (in einem Falle, wo das Streben so unweit höher zu schätzen ist als das Erstrebte und der Erfolg), daß er sich nach seiner Natur treu und redlich bemüht hat, wie wenige Menschen bemüht gewesen

sind, von dem ich einzelne scharfsinnige Förderungen im Gebiete des Verstandes hochschätze: aber der verstandeskluge Kant ist gegenüber der wirklichen Wahrheit des geistigen Denkens so dumm wie die Eule am hellen Tage. Er hat der eigentlichen Wahrheit des Denkens gegenüber nichts als die gemeinen Volksgedanken, nichts, nichts, nichts außerdem, womit ich zu verstehen geben will, daß der Philosoph Immanuel Kant — man verzeihe mir, wenn ich lüge, indem ich sage: der Philosoph Kant — er wird allgemein dafür gehalten, es scheinen nicht wenige Beweise dafür vorzuliegen, daß er ein Philosoph gewesen, und ich war selber eine Zeit lang mitverhext, so zu glauben. Aber Immanuel Kant ist kein Philosoph — das ist es, was ich zu verstehen geben will, und jetzt rede ich die Wahrheit. Der Vergleich zwischen Kant und Spinoza ist nicht der zwischen einer Philosophie und einer andern — wie kann es denn auch zwei Philosophien geben? — es handelt sich hier auch nicht etwa um zwei verschieden gebaute Systeme des Einen Denkens der Wahrheit sondern um die beiden Geschlechter der Denkenden, die, sobald sie sich ihrer natürlichen Verschiedenheit nur erst bewußt werden, dieselbe nirgendwo so scharf und entschieden ausgeprägt finden werden als im Spinozismus einerseits und im Kantianismus andrerseits. Es handelt sich hier um den Vergleich zwischen der Philosophie und dem gewöhnlichen Volksdenken, die eben in jenem schneidenden und sich unbedingt untereinander ausschließenden Gegensatze stehen. Kant hat gar keine Philosophie, das heißt: er hat die allgemeine Volksphilosophie in ihrer höchsten Ausbildung, aber gar nichts eigentlich besonderes Philosophisches. Ich bin erstaunt, so sehr Viele ganz naiv von einer Kantischen Philosophie reden zu hören. Wo ist sie denn? Kant hat ja doch kein positives philosophisches Lehrgebäude aufgestellt, was ja auch gegen seine ausgesprochene Absicht und gegen sein Prinzip verstoßen hätte, da er vielmehr lediglich kritisch und negierend sich äußern will; was vor allem gegen seine Natur verstoßen hätte und ihm also völlig unmöglich gewesen wäre: denn er war ja doch kein Philosoph von Natur. Auch da, wo er mit richtigem materialen Inhalte des praktischen Verstandes richtig denkt und sich frei hält von der alten Schimmelscholastik und von allen spitzfindigen Überflüssigkeiten, ist er immer noch kein philosophischer Denker; damit allein ist es noch Keiner, wenn ihm der geistige Untergrund fehlt, — fehler- und geist-

loses Denken ist noch keine Philosophie. Philosophie ist Denken der relativen Wirklicheit des praktischen Verstandes auf dem Grunde der absoluten Wirklichkeit des Geistes, bei völliger Freiheit von allen Gedanken des fiktiv absoluten Volksaberglaubens. Kant aber und Freiheit von diesem! Ja, wenn er nur wirklich, seiner ausgesprochenen Absicht gemäß, sich beschränkt gehalten hätte auf Kritik und Negation und Ignoranztheorie! Aber das tut er wahrlich nicht, sondern äußert sich sehr positiv und dogmatisch. Und was nun diesen eigentlich positiven Gedankengehalt der Resultate betrifft, so ist er wahrhaftig kein anderer wie der, der ihn gelehrt worden war, als Immanuel noch kurze Hosen trug. Er zeigt sich in Allem, worauf es ankommt, wenn auch erst nach viel scharfsinnig spitzfindigem Hin und Her, den gewöhnlichen fiktiv absoluten Volksmeinungen völlig unterworfen, und findet sich zurück in die Übereinstimmung mit ihnen, während dagegen des wahren Philosophen Gedanken stets als die völlige Umkehrung alles Volksdenkens erscheinen und nicht anders erscheinen können: weil sie die Wiederhinkehr zum Richtigen sind, welches im Volksdenken verkehrt ward, weil sie die Wiederumkehrung der Umkehrung durchs Volk sind.

Wenn ein tiefer Denkender noch im Zweifel steht und noch nicht sicher ist, wo er einen Mann wie Kant hinzubringen habe, so beschaue er diese vorliegende Tatsache nach ihrem ganzen Umfange und denke ihr nach. Er wird es nicht anders finden: was positive Gedanken betrifft, hat Kant keine andern geäußert wie solche, die man im Volke seiner Zeit überall umherhaben konnte; im ganzen Zuge seiner Gedanken kein Aufblick zu einem Höheren als dem Hergebrachten und nichts, was an die Stelle des christlichen Aberglaubens gesetzt werden könnte, den er ja auch selber als das Letzte seines Denkens offenkundig statuiert. Er war unbeschadet seines Verstandes und seines Scharfsinnes — was Niemand merkwürdig finden wird, der erst das Ganze der Fakultätenlehre durchdrungen hat, und was Jedem allein schon durch die Erinnerung an die mittelalterlichen Scholastiker einleuchtender werden sollte, die ja ebenfalls in allem Formalen und in der Systematik außerordentlich gewesen sind — er war kein positiver Kopf, sondern ein Nichtskopf, ohne geistige Gedanken, Phantasie und Liebe, daher ohne die unverzagte Freiheit, ohne die überraschende, siegende Großheit der Darstellung, ohne Erhebung, ohne Herzrede, — es fehlt bei ihm, wie an Ge-

staltungskraft und echtem künstlerischen Konstruktionstalente im Ganzen*), so auch im Besonderen an Inbrunst, Andacht, Begeisterung, an Ausdruck des allertiefst aufgeregten pathetischen Seelenlebens, daß ich so sage: er hat weder Kunst noch ist er ein Künstler. Denn es gibt gar wohl Künstler, künstlerische Naturen, die sich als solche äußern, ohne daß sie doch im Stande wären, ein eigentliches Kunstwerk von freier Schöpfung hervorzubringen..... Darin liegt übrigens eine wichtige Unterscheidung, wodurch uns manche, sonst nicht leicht einzureihende Erscheinungen verständlich werden. Die meisten Romantiker sind z. B. echte Künstler, denen es doch an der eigentlichen Schaffensgabe für Kunstwerke von universaler Bedeutung gebrach; sie sind, bei aller ausgesprochenen Geistigkeit in ihren Gedanken, in ihren Empfindungen, in ihrem Wollen, in ihrem Leben: dennoch nichts weniger als klar und schön im Ausdruck, sie gewinnen keine Ruhe, die innerliche Gährung läßt sie dazu nicht kommen, die Aufgeregtheit des Protestes, die Empörung gegen den Popularismus ist zu mächtig in ihnen; sie können nicht komponieren, den Gedanken der Komposition nicht festhalten, nicht entwickeln, sie wollen mit jedem Worte das Ganze sagen, und all ihr Vollbringen ist ein Umsichgreifen mit unsicheren und maßlosen Händen. Aber Kant war nicht einmal eine geistig künstlerische Natur, wofür übrigens auch die anödende Banalität seines Lebensganges und seiner automatischen Lebensführung unzweifelhaftes Zeugnis ablegt. Er hatte vom Genie nichts als den Fleiß und wußte alle die zum Philosophieren gehörigen Themata zusammenzuschrapen. Alles ohne Kunst, und nicht von einem Künstler. Es ist bei ihm völliger Mangel an Herzerschütterung, weil er ohne Herz, das heißt, weil er ohne Geist ist: im Kopfe hat der Verstand seinen Wohnsitz, der Geist im Herzen. Statt der Innigkeit und der blutenden Herzgedanken ist es grimmkalt, und finden sich bei dem Begriffezusammensetzer überall die Eisspitzen der Dialektik, und er endigt mit all seiner gewitzten und gespitzten

*) wohl das kunstloseste Buch der Literatur ist die Kritik der reinen Vernunft, die miserabelst sortierte, zufälligste, allerwillkürlichste und despotisch launenhafteste, durch rohe Mißhandlung der Wörter, offenbar zum großen Teil erst während der Drucklegung, systematisch geredete, d. h. mit einer scheinbar einheitlichen Worthaut überhängte Zusammenpferchung quodlibetanischer, scholastisch witziger und aberwitziger Untersuchungen, von denen Garve gesagt hat: „Wenn ich das Buch geschrieben hätte, wäre ich darüber verrückt geworden“.

Rede in dem starren Nichts des Aberglaubens: sein Gott und sein übriges Nichts-Etwas von der gleichen Art sind die Haken, womit er Alles ins Nichts gehängt hat. Und ebendeswegen ist Kant ein Scholastiker, — nicht wegen seiner Form und wegen seines Jargons, sondern er ist ein ganz echter Scholastiker, weil aller eigentliche Inhalt seines Denkens der christlich scholastische ist.

Kant, in seinen eigentlich letzten Gedanken, gewahre ich allenthalben im Lager des Volksaberglaubens, und wenn Kant seine Mechanik und seine Kritik der reinen Vernunft der für ihn höheren Kritik der Offenbarung unterordnet, so setze ich meinerseits diese Offenbarung weit unter das reine Denken vom Mechanismus im praktischen Verstande und weit unter die Wahrheit des Geistes, das heißt mit andern Worten: ich richte mich nicht nach dem Volke, nach dem Kant sich richtet, weil er ihm angehört, sondern nach den Denkern und nach der Wahrheit des Denkens, worüber ich nicht, wie Kant, die Autorität des allgemeinen Volksmenschenverstandes anerkenne. Denn was ist seine Unterwerfung unter die Offenbarung anders als seine Unterwerfung unter die Autorität des Volkes, oder vielmehr seine unzweideutige Erklärung, daß er völlig eins sei mit dem Volksdenken? In seinem „Einzig möglichen Beweisgrund vom Dasein Gottes" bringt der unverbesserliche Volksheld den ontologischen Beweis als richtigen vor und sagt schließlich*): „Wenn er euch nicht genügt, so schlagt euch von diesem ungebahnten Fußsteig auf die große Heerstraße der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere," und gleich zum Beginn: „Ich habe nicht die Meinung von dem Nutzen einer solchen metaphysischen Untersuchung, als wenn die wichtigtse unsrer Erkenntnisse: es ist ein Gott, ohne Beihilfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Die Vorsehung hat nicht gewollt, daß unsre zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen, gemeinen Verstand unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und

*) daß Kant später diesen Beweis wieder verwarf, darauf kommt nichts an sondern nur auf die Rede, die er dabei führte und die er auch später immer wieder in der gleichen Weise geführt hat.

Nützlichen zu führen, insofern wir desselben äußerst bedürftig sind." Wodurch unterscheidet sich solche Sprache von der Verachtung und Befehdung des Denkens bei den Theologen und z. B. bei Luther, der gegen „die Hure Vernunft" wettert, wenn sie seinem Aberglauben nicht willig ist? wodurch unterscheidet sich Kants Religion, Kants Metaphysik, Kants Moral von der Religion, der Metaphysik, der Moral des Volkes? Oder ist das Volksdenken kein Volksdenken mehr da, wo es scholastisch staffiert und unerträglich verstiegen ausgedrückt wird, und ist das Verkehrte dadurch richtig geworden? Und wie Kant in dem soeben angeführten Werke von der Unfehlbarkeit des gemeinen Verstandes in Dingen der höchsten Wahrheit urteilt, so urteilt er darüber sein Leben lang aus vollem Halse in allen seinen Werken, und es bleibt kein Zweifel, was ihm die höchste Wahrheit bedeutet. Wie er darüber spricht, das ist profan gesprochen, nicht wahr? und wer so spricht, ist ein echter Volksmann, und spricht sehr zum Gaudium für die profane Menge. Das tut ihr wohl, zu hören, es sei mit der Welt so dumm, daß sie es begreifen könne; es ist eine sehr große Beruhigung, daß es mit dem Schwierigsten so leicht ist, und wie muß man lachen über die Philosophen, die sichs unnützerweise so schwer machen!

Wir haben nichts gegen Kant und täten ihm blutiges Unrecht, wollten wir ihm zum Vorwurfe machen, daß er ist, was er ist, denn es kann ja Niemand weder für noch gegen das, was er ist. Aber wir können auch nicht anders sein wie wir sind, können aber auch nicht aus der Blindheit der andern den Schluß ziehen, daß wir nicht sehen, und wollen nicht den Blinden uns Sehenden zum Führer wählen. Es wäre uns schändlich zu verkennen, was Kant ist und gedankenlos mit der allgemeinen Volksverehrung eines Mannes übereinzustimmen, der nicht mit der Wahrheit übereinstimmt und der das Verkehrte und die Nichtsgedanken so zärtlich liebt; vielmehr können wir nur Demjenigen folgen, dem wir aus edlen Ursachen unsre Verehrung und innigste Liebe erweisen müssen, weil er uns in der Wahrheit ein großer Anführer ist und ein so heller Mann, der uns den letzten, den ungeheuren Gedanken hat auftun können. Und wie sollten wir nicht erkennen, was Kant ist und wie er uns gegenübersteht, die wir den wahren Inhalt des geistigen Denkens zum sich selbst begreifenden, wissenschaftlichen Bewußtsein erheben und durchaus nichts andrem als der Wirklich-

keit nachgehen wollen, — wer so viel Nichtsgedanken in Umlauf bringt und erhält, ist unser Totfeind. Es wäre schändlich und treulos gegen uns selber, uns darüber zu verblenden und uns dummen zu lassen durch die allgemeine Volksstimme, die natürlich den größten Volksherold über Alles erhebt. Das Volk preist und bewundert sich darin selber; sie finden scheinbar über ihr Niveau Erhöhtes, und doch in Wahrheit, nur durch gelehrte Schreibart aufgestutzt und sublimiert und Alles in Eines zusammengestellt und organisiert, ihr eignes Denken wieder: darüber der Lärm, die Bewunderung, der Rausch, die Huldigung vor der großen Monstranz vom eignen Wesen. Der Ruhm Immanuel Kants ist ein Bekenntnis des Volkes.

Wir haben nichts gegen diesen Mann, wir möchten ihn nicht entbehren, es wäre uns ein Loch in der Literatur, wenn er fehlte, und ich ganz besonders habe den Kant für dieses Werk so nötig wie Tinte und Papier. Wir haben ihn aber alle sehr nötig, — freilich in ganz andrer Bedeutung wie Jene, die da rufen: „Zurück zu Kant!" Das heißt: Zurück in die Scholastik, zurück in den Aberglauben, zurück ins Volk! Wir haben den Kant nötig, um besser loszukommen vom Volke. Wir haben ihn nötig, der uns den kühnsten Höhenflug derjenigen Gedanken darstellt, die wir für uns als die niedrigen erkennen und gänzlich aus dem letzten Schlupfwinkel in unsrem Denken hinwegvertilgen wollen. Wir haben diesen Mann so nötig wie wir Spinoza nötig haben: denn erst diese grellste Vollkommenheit und Klarheit des Verkehrten und Verderblichen vor Augen, werden wir zur letzten Festigkeit und Unwankbarkeit im Wahren gelangen. Wir blicken in das Kantische Denken hinein wie in einen Vergrößerungsspiegel des Volksdenkens; das ganze Volksdenken ist darin zu erblicken. Wir finden keinen Besseren, der es uns so leicht macht, und der uns, so wie er, immer mit losgeknöpftem Aberglauben daherkommt. Er ist uns gleichsam der terminus technicus von charakteristischem Ausdruck für des Volkes Wesen; wir haben in ihm das Ganze des Volksdenkens, so wie wir in Spinoza das Ganze des geistigen Denkens haben. Ich wiederhole es noch einmal: Kant und Spinoza stehen gegen einander, und in diesem Gegeneinanderstehen sind es die beiden Geschlechter der Denkenden und die beiden Gegensätze des Denkens, die da gegeneinander stehen. Statt zu sprechen von Geistigen und Volk, könnte ich ebenso gut die Menschen ein-

teilen in Solche, die die Ethik und in Solche, die die Kritik der reinen Vernunft lesen oder doch lesen könnten, die in dem Einen oder in dem Andern, wenn sie darin lesen könnten, sich und ihr eigentliches Wesen repräsentiert finden würden.

Ich rede, wie man sieht, von dem ganzen Kant, nicht etwa nur von dem Kant der „Naturgeschichte", worin wir den Mai seiner Frömmigkeit genießen. Ich rede von dem ganzen Kant, wenigstens von seinem ganzen Wirken im Leben — denn wie er als Engel mit der transzendenten Nachtmütze, Professor angelicus, glorreich unter den übrigen Himmlischen lobsingt, davon habe ich, seitdem er dorthin transzendiert ist, keine Offenbarung empfangen, möchte auch niemals dieses Engels Gesang anhören: es werden wohl seine alten Lieder, die alten figurierten Gesänge, die alten scholastischen Koloraturen und Hallelujahs sein, „denn weiter kann ers doch im Paradies nicht bringen!" Keiner — wir kommen ja Alle ins Paradies, wo uns unser Ort bereitet ward, noch bevor diese Welt wurde — aber Keiner bringt es im Paradiese weiter als er es mit dem Besten seines Lebens gebracht hat, und unser Geschmack im Paradiese gleicht auf ein Haar unsrem Geschmack im Leben; nur daß uns dorten nichts verdrießt, was gegen unsren Sinn verstößt, da dorten ein Jeglicher nach Wunsch und höchster Phantasie die Umgebung findet und, aus der ganzen großen ewigen Völkerwanderung dorthin, keine andere Gemeinschaft wie die der wahrhaft Seinen. Jeder bekommt nach seiner besonderen Art *sein* Paradies, worin Alles frei sein wird — im künftigen Paradiese *muß* auch Alles frei sein, sonst geht es wieder wie es ging: zuerst wird uns ein Apfel verboten und nachher das ganze Paradies —, woraus wir in Zukunft niemals wieder vertrieben werden können, wie unsre ersten Eltern wurden, umgekehrt können wir Jeden aus unsren Kulissen vertreiben usw., usw. Ich werde im Paradiese von Immanuels Kants postmortalen Kunststücken verschont bleiben wie von seinen apriorischen und sonstigen scholastischen Kunststücken, auf denen er in den Himmel geritten ist wie Mohammed auf seinem Esel. Nur eine Weile noch hier unten muß ich Geduld anziehen und mich mit Allem abgeben, was er hier unten im Hiesigen gepflanzt und uns hinterlassen hat.

Ich rede also von dem ganzen Kant, auch von dem Kant der Kritiken, auch von dem Kant der Vernunftkritik, worin der Ärmste sich so zum unsäglichen Erbarmen schindet, um in die erste Bin-

senwahrheit alles philosophischen Denkens einzurudern, in die Einsicht nämlich, daß die menschliche Sinnenerfahrung und das menschliche Denken der Dinge nur relativ menschlich sei und keine absolute Wahrheit enthalte*), und worin wir seine Flucht vor der Gottesfurcht vor Augen erblicken — aber die Gottesfurcht war doch geschwinder, und er sank in die Knie und betete wieder: Gott, Freiheit und Unsterblicheit! und Alles religionte wieder in seiner Brust, und er möchte dem lieben Gott die Füße abbeißen. Die Kritiken gehören zusammen: man darf sich nicht allein nach der „Kritik der reinen Vernunft" richten, worin Einiges vom Aberglauben in Frage gestellt scheint. Das scheint nur so — es geschieht nicht, es kann nicht geschehen, es ist kein Mut des Denkens vorhanden. Ich habe das schon wiederholt, als charakteristisch überaus wichtig, hervorgehoben. Ich meine aber nicht Kants Feigheit vor den Menschen, die es ihm nicht zuließ, seine Überzeugungen offen zu bekennen und die ihn unter Umständen „so vorsichtig" machte, daß er zweideutige Worte sprach, den Hörer zu täuschen, während er sich bei seinen Hintergedanken beruhigt hielt**), sondern ich meine die Feigheit seines Denkens

*) denn das ist in der Tat die Binsenwahrheit aller Philosophie, die bei allen Denkern ohne Ausnahme so klar wie nur möglich angetroffen wird, bei den griechischen nicht weniger klar wie bei den neueren — wem wird hier nicht Platons berühmte Allegorie aus dem siebten Buche der Republik einfallen? — nur natürlich die Scholastiker wußten und wissen davon nichts. Nur wenige von ihnen bilden eine Ausnahme in dieser allgemeinen scholastischen Unwissenheit, die sie zu durchbrechen versuchen, und zu diesen Wenigen gehören Kartesius und Kant. Deswegen aber Kant und nun auch noch gerade Kant, dem dabei immer die Hauptsache ist das, was sich ihm damit verband: der dummdialektische scholastische Streit, ob die Dinge etwas Wirkliches außer uns sind oder nicht, statt eben ihre Relativität zu verstehen, mit der er nie wahrhaft fertig werden konnte: weil es nicht in ihm war, mit dem Denken wahrhaft fertig zu werden bis ans Ende — nun gar dem Kant ihre eigentliche Entdeckung zuzuschreiben, was tatsächlich übrigens auch völlig gleichbedeutend ist mit der Leugnung der Philosophie vor Kant, das gehört mit zu den Großtaten unsrer professoralen Philosophiegeschichtschreibung. Die Lächerlichkeit dieser Großtat unsrer Entwicklinge, die durch jeden beliebigen Blick in die antike Philosophie, besonders aber in Spinozas Schriften enthüllt wird, ist übrigens so enorm und lehrreich, daß ich darauf am geeigneten Orte zurückkommen werde.

**) Man vergleiche die Vorrede zum Streit der Fakultäten, worin Kants Antwort auf das königliche Reskript vom 1. Okt 1794 abgedruckt ist und worin zum Schluß der „in devotestem Gehorsam ersterbende

selber, die sich überall zeigt. Es zeigt sich Feigheit des Denkens vor dem Aberglauben, nach jedem Versuche zum Mutigsein immer wieder Feigheit. Um so höher wollen wir, bei solcher Natur, solche Versuche zum Mutigsein anrechnen, aber sie kommen für das Ganze seines Denkens nicht in Betracht. Die Kritik der reinen Vernunft, selbst wenn sie freier wäre als sie ist, sie ist nicht das ganze System seines Denkens: das Nachher gehört dazu wie das Vorher, und nur der Blick auf das Ganze zeigt uns, wie Alles und wie das Zermalmspiel mit Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in dem zittrigen Denker beherbergt war. Der

---

alleruntertänigste Knecht" Folgendes sagt: „Was den zweiten Punkt betrifft: mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christentums künftighin zu Schulden kommen zu lassen; so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiemit, als Ew. Königl. Maj. getreuester Unterthan, feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde." In der genannten Vorrede nun hebt Kant die Worte: „als Ew. Königl. Maj. getreuester Untertan" hervor und bemerkt dazu: „Auch diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urteils in diesem Religionsprozeß *auf immer*, sondern nur solange Se. Maj. am Leben wäre, entsagte." Und wem es noch nicht deutlich genug, wie Kant bei dieser *feierlichen* Erklärung seinem Könige gegenüber dachte, für den füge ich noch die folgende Aufzeichnung aus dem Nachlasse Kants hinzu: „Auch ist in meiner Verteidigung der Ausdruck, daß ich als Ihro Majestät treuester Unterthan von der biblischen Religion niemals, weder schriftlich noch in Vorlesungen mündlich öffentlich sprechen wolle, mit Fleiß so bestimmt worden, damit beim etwaigen Ableben des Monarchen vor meinem, *da ich alsdann Unterthan des folgenden sein würde*, ich wiederum in meine Freiheit zu denken eintreten könnte." Mancher fühlt sich hier wohl unwillkürlich erinnert an Feuerbachs Ausspruch, daß ein Professor niemals „ganz koscher" sei, doch will ich mit diesem Hinweise auf Kants Feigherzigkeit meinerseits nichts als eine Erläuterungsprobe zu dieser Feigherzigkeit beigebracht haben. Moralische Kritik übe ich nicht und halte mich von nichts mehr fern als davon, einen Menschen zu tadeln, weil er ist wie er ist und nicht wie ein Anderer ist, oder wie er andern vielleicht besser gefallen würde. Ich habe nichts gegen Kant und erblicke auch nichts für ihn Schimpfliches in seiner Feigheit. Dennoch muß ich diese gebührend hervorheben, weil das zur Charakteristik seiner Gedanken notwendig ist, die nicht Kants Privatsache sind sondern Sache der Allgemeinheit des Volkes, die ich zu charakterisieren habe und bei der es, wie Kants Beispiel vortrefflich dartut, nicht auf Freiheit eines wirklichen selbständigen Denkens ankommt sondern durchweg auf den Zwang der Glaubensmeinungen, dem die Einzelnen, bewußt und unbewußt, sich beugen.

fromme Anfang und das fromme Ende, und auch in der Mitte die Gottlosigkeit doch nur halbe Gottlosigkeit! doch nur Versuch zur ehrlichen Gottlosigkeit, — Versuch und Himmelangst doch auch hier und vollkommene Zurückwendung zur Christlichkeit! Auch in der Kritik der reinen Vernunft das Gefasel des theologischen Scholastikers, wonach im kritischen Verstande verkehrt sei, was doch im Glauben die unumstößliche Wahrheit bilde, und die unverkennbare Absicht des orthodoxen Finsterlings, dem Verstande (das was Kant dafür ausgibt, was aber in Wahrheit Vermischung von Verstand und Aberglaube ist) seine angeblich notwendigen Widersprüche nachzuweisen und ihn solcherart, ein vollendeter Misosoph, seines Ansehens zu berauben, um den Menschen desto gewisser dem verstandlosen Aberglauben in die Arme zu treiben. Den proklamiert Kant nicht allein am frommen Ende seines Lebens (auch in dem nachgelassenen Werke „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" heißt es, daß die Idee von Gott „objektive Realität, d. i. in der Vernunft jedes nicht ganz verkrüppelten Menschen dem moralischen Gesetze gemäße Kraft habe", also trotz aller Kritik der reinen Vernunft in der Vernunft sei) — nein, er findet sich schon deutlich genug für einen Jeden, der zwischen und hinter den Zeilen zu lesen versteht, selbst in der Kritik der reinen Vernunft ausgesprochen und mehr: auch für einen Jeden, der nicht so zu lesen versteht, obendrein noch mit ganz unverhohlenen Worten. Warum soll es denn verborgen werden, welch eine Absicht Kant eigentlich mit seiner Kritik des Verstandes, mit seiner Kastrierung des Verstandes verband, da er es selber nicht verborgen hat? Daß es mit seinem ganzen Unternehmen gegen den Verstand lediglich auf die blinde Unterwerfung unter den geoffenbarten Volksaberglauben und die triumphierende Kirche abgesehen sei, das sagt er nicht allein in den Schriften vor und nach der Kritik der reinen Vernunft, sondern in dieser selber. In der Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, 2. T., 2. Abt., 1. Buch, 3. Abschnitt: System der transcendentalen Ideen, in der Zusatzanmerkung der Ausgabe von 1787 lesen wir: „Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. .... Alles, womit sich diese Wissenschafft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen".

Und ebenfalls in der Kritik der reinen Vernunft, zum Ende hin, Methodenlehre, zweites Hauptstück, dritter Abschnitt (Vom Meinen, Wissen, Glauben) heißt es, ganz im Sinne der oben aus einer seiner früheren Schriften und ganz im Sinne der soeben aus dem nachgelassenen Werke angeführten Stelle: die Überzeugung, daß ein Gott und daß ein künftiges Leben sei, sei nicht logische, sondern moralische Gewißheit. Es bleibe für einen jeden Menschen, selbst für den Menschen, der von diesem moralischen Interesse durch den Mangel guter Gesinnungen getrennt sei, genug übrig, „um zu machen, daß er ein göttliches Dasein und eine Zukunft f ü r c h t e. Denn hiezu wird nicht mehr erfordert, als daß er wenigstens keine G e w i ß h e i t vorschützen könne, daß kein solches Wesen und kein künftig Leben anzutreffen sei, wozu, weil es durch bloße Vernunft, mithin apodiktisch bewiesen werden müßte, er die Unmöglichkeit von beiden darzutun haben würde, (! ! !) welches gewiß kein vernünftiger Mensch übernehmen kann.“ Und dann macht er selber den Einwurf: „So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber die Philosophen zu Rate zu ziehen, ausrichten können?“ und antwortet darauf in der erquickenden, uns schon bekannten Manier: „Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man Anfangs nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich, daß die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen kann, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen.“ Und nimmt man noch hinzu das doch wirklich unzweideutige Bekenntnis aus der nachträglich, zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft geschriebenen Vorrede: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“, so denke ich: nun werden es zwar nicht Alle, aber doch diejenigen, denen die allerdings parteiische Natur eine andere Auffassung von der höchsten Philosophie hat angedeihen lassen und deren Existenz Immanuel Kant freilich völlig ignoriert,

da er tut, als glaubten tatsächlich und hätten von jeher geglaubt und müßten in alle Ewigkeit glauben alle Menschen, was der gemeine Christenverstand seiner Zeit in seinem Lande und was er glaubte; nun werden diejenigen, die nicht so niederträchtig glauben, daß Crethi und Plethi in den weitaus wichtigsten Wahrheiten unfehlbar sei, — wenn sie es auch im Anfange nicht vorhersehen konnten, so werden sie es wenigstens hinterher einsehen, was für ein Motiv in heimlicher Anwesenheit es eigentlich ist, wodurch Immanuel Kant auch bei seinem Hauptwerke geleitet wurde; und es findet sich aufgedeckt die Kryptogamie seines Verstandes mit dem Aberglauben, und vollkommen zerstört ist die Legende: Kant sei der große Freiheitsmann, der dem Aberglauben habe den Garaus machen wollen. Sondern er ist der Generalscholastiker und Generalverräter der Vernunft, dessen Überzeugung dahin zu formulieren ist: „Wir müssen wissen, daß wir nicht erkennen, damit wir glauben können," und damit ist er genau auf die Weise ein Philosoph wie alle eigentlichen Scholastiker, wie alle Doctores und wie auch schon alle Patres Philosophen waren. Sie alle haben gesagt, wie Kant gesagt hat. Sie alle sagen: die wahre Philosophie ist die Religion, sie alle lassen die Vernunft sich selber widersprechen und erklären sie für unfähig, glauben zu können; und wie viele der Scholastiker, besonders der späteren, so folgt auch Kant der Behauptung von dem Philosophisch Falschen und Theologisch Wahren, womit er dem Denken zweierlei Denkweisen, zweierlei Wahrheiten zuschiebt, die eine der andern einen Strich durch die Rechnung und die einander wechselseitig zu Lügnern machen, bis zuletzt ganz allein die Glaubenswahrheit als Wahrheit bestehen bleibt und die Vernunftwahrheit endgültig zum Lügner macht. Freilich spricht er nicht überall so naiv darüber gleich den Frommen der von uns Mittelalter genannten Zeiten, vielmehr er schämt sich, so wie die ganze moderne Religiosität sich schämt, angesichts der Wissenschaft und des durch sie zur Herrschaft gelangten mechanistisch materialistischen Denkens, ist auch ohne die rechte ungebrochene lebendige Überzeugung im Glauben, daher er diesen möglichst nicht mehr mit den alten Bekenntnisworten ausspricht, sondern mit neuen, wissenschaftlich klingenden Erdrechselungen ihn schmiert und schminkt. Aber der Tatbestand wird dadurch nicht verändert, und mit diesem seinem Fasel-

gegensatze zwischen Denken und Glauben und der endlichen Unterwerfung des Denkens unter den Glauben, wird er zu einem richtigen „Religionsphilosophen", und damit ist er als Denker vernichtet, denn damit ist das Denken vernichtet.

5.

Hierher gehört nun noch eine, wenn auch nicht ausführliche, aber darum nicht minder deutliche und selbstverständlich ohne allen Euphemismus gehaltene Auseinandersetzung über diesen wichtigen vermeintlichen Gegensatz zwischen der Vernunftwahrheit und der Glaubenswahrheit, über den auch unter uns noch ganz naiv von den modernen Christen gesprochen wird, als handelte es sich da wirklich um einen ehrlichen Gegensatz von zweierlei Wahrheiten. Die Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Glauben ist eine vielseitige, wovon wir hier nur in Betracht nehmen, was hier in Betracht kommt, eben die Rede von den zweierlei Wahrheiten, um damit zugleich doch auch schon in diesem Bande den modernen Christen etwas zu hinterlassen, die nun auf diesen zweierlei Wahrheiten stehen und damit der ganzen Menschheit ins Gesicht spucken möchten.

Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Glaubens, und Gegensatz dieser Wahrheiten!

Zunächst ist zu sagen, daß Wahrheiten nicht in Gegensatz zueinander stehen können, daß vielmehr alle Wahrheiten miteinander übereinstimmen müssen. Dies ist das Kriterium aller einzelnen Wahrheiten: daß sie ohne Widerspruch gegen andere Wahrheiten in den Zusammenhang des wahren Denkens, welches eben ein Zusammenhang des Einen wahren Inhaltes ist, müssen eingeordnet werden können.

Das kann nur bestreiten, wer bestreitet, daß eine Wahrheit einen Denkinhalt habe.

Weiter muß man sich nun aber klar machen, daß auch die Glaubenswahrheit, einerlei für jetzt, ob sie wirklich eine Wahrheit oder wirklich eine Verkehrtheit ist, die nicht mit der Einheit unsres wahren Bewußtseinsinhaltes zusammenstimmt, einen Denkinhalt haben muß. In jeder Wahrheit wie in jeder Verkehrtheit wird irgend ein Inhalt gedacht; einen Inhalt haben die Sätze des Glaubens: „Denn ich weiß, an welchen ich glaube" heißt es 2. Thim. 1, 12, und statt zu sagen: An Gott glauben,

sagt man mit Recht auch: Gott erkennen. Augustin definiert Glauben sehr gut: cum cognitione et admiratione assentire, die evangelische Kirche fordert als wesentlich für den Glauben: notitia, assensus et fiducia.

Ist nun aber der Gegensatz zwischen dem Glauben und dem Denken ein positiver, sind die Glaubenswahrheiten von solcher Art, daß sie den Denkwahrheiten widerstreiten, daß sie für das Denken unwahr sind, so sind sie damit überhaupt unwahr. Es hat nichts andres Recht als allein das Denken, ausschließlich das Denken hat Wahrheit, und andre Wahrheiten als solche des Denkens kennen wir nicht, da sich Wahrheiten nicht anders als eben nur denken lassen; wir dürfen den Namen der Wahrheit nichts Andrem geben als ausschließlich der Wahrheit des Denkens. Es gibt also Wahres und Unwahres nur für das Denken, nur in Hinsicht auf Denkinhalt, und Vernunft und Glaube nun, als ihrem Denkinhalte nach Gegensätze, können keine anderen Gegensätze sein wie die von Vernunft und Unvernunft, Wahrheit des Denkens und Unwahrheit des Denkens. Der positive Gegensatz zur Wahrheit des Denkens ist die Unwahrheit des Denkens. Es gilt also dies zu erkennen, ohne uns von den Wörtern betrügen zu lassen, daß es sich bei dem Gegensatze von Denk- oder Vernunft- und Glaubenswahrheiten um nichts Andres wie um eine ganz barbarische Unterscheidung und tatsächlich um keinen anderen Gegensatz handeln kann wie um den Gegensatz zwischen Vernunft und Unvernunft, Widervernunft, Unsinn, oder zwischen dem richtigen und dem verkehrten Denken.

Es läßt sich das auch näher bestimmen, denn wir wissen, was unser richtiges Denken und was das verkehrte Denken ist.

Unser richtiges Denken ist unser Denken der Dinge, d. h. unser Denken eines wirklichen und möglichen Erfahrungsinhaltes, das verkehrte und unsinnige Denken aber — und dies und nichts andres ist eben das, was Jene Glauben nennen — ist unser Denken eines Nichts als wäre es Etwas, eines nichtwirklichen und unmöglichen, in Wahrheit undenkbaren Erfahrungsinhaltes, einer Mirakelerfahrung.

Und dabei macht es gar keinen Unterschied, welche oder wieviele von solchen unsinnigen Erfahrungsinhalten gedacht werden. Auf die Gegenstände des Glaubens kommt es so wenig an wie auf die Zahl dieser Gegenstände, sondern ganz allein darauf, daß diese Gegenstände des Glaubens den Vernunftwahrheiten

des Denkens widersprechend erscheinen; und wer übrigens auch nur einen einzigen Denkinhalt von der bezeichneten Natur für wahr hält, der hat im Grunde auch gar kein Recht, irgend einen andern Denkinhalt von der gleichen Natur, den Andere für wahr halten, abzulehnen. Ob ich Gott und Unsterblichkeit glaube, oder ob ich glaube, es könne jetzt im nächsten Augenblicke eine Hexe in Gestalt eines Edamer Käses in diese meine Stube getrundelt kommen, oder ob ich diese oder jene Mirakeltatsachen und Mirakelgeschichten dieses oder jenes zivilisierten oder unzivilisierten Volkes glaube, oder ob ich sie allesamt unterschiedlos glaube, — das ist alles gleich, und kein einzelnes besitzt hier vor dem andern einen Vorzug. Die Glaubenswahrheiten Gott und Unsterblichkeit sind von so vernunftwidrigem Denkinhalte wie nur irgend welche andre Glaubenswahrheiten und historisch gewesene oder zu erwartende Mirakelvorgänge; die Fundamentalartikel der Religion widerstreiten den Fundamentalsätzen des Denkens nicht anders wie andre Mirakeltatsachen, und sind ebenso unwahr. Wer kein Schwachkopf ist, kann sich das deutlich machen und wird verstehen, was ich auseinandersetze: daß die Glaubenswahrheiten nicht andre Wahrheiten sind, die gegen die Wahrheiten des Denkens streiten, sondern Unwahrheiten des Denkens, die gegen die Wahrheiten des Denkens streiten. Gegen die Wahrheit des Denkens, d. h. gegen das, was das Denken als gültigen, wirklichen und möglichen Erfahrungsinhalt anerkennen muß, streitet diese Mirakelerfahrung mit ihrem Denkinhalte. Denn anders ist es nicht — was die Nichtdenkenden auch übrigens von den Glaubenswahrheiten sagen, und was sie dabei *fühlen* mögen, — das Subjektive des Fühlens kommt hier so wenig in Betracht wie gegenüber einem andern Denkinhalte, *bei dem ja doch auch immer subjektives Gefühl mit dabei ist.* Wenn das zur Rettung der Religion gesagt wird, was dann zugleich zum Angriff gegen die Nichtreligiösen dient: Religion sei, über die Richtigkeit des Denkens hinaus, Bedürfnis des menschlichen Gefühls, — so müssen wir diese Lästerung des menschlichen Gefühls mitsamt dem frechen Vorwurfe der Gefühllosigkeit gegen alle diejenigen, die nicht so fühlen, scharf zurückweisen. Es kann hier höchstens vom Bedürfnis des Gefühls derjenigen Menschen die Rede sein, die eben der Histörchen von der verstandlosen Mirakelerfahrung bedürfen, und die bei der Wahrheit nichts zu denken

und nichts zu fühlen imstande sind. Doch kommt hier ausschließlich der Denkinhalt, der Erfahrungsinhalt des Geglaubten in Betracht. Wenn ich Gott und seine Familienmitglieder und seine und deren Taten, oder wenn ich die Unsterblichkeit usw. als wirklich annehme, das ist doch Sache des Glaubens an die Wahrheit solcher Erfahrungen, (credere, vera esse), solcher empirischen Tatsachen, die also hier den gedachten Inhalt ausmachen. Diese Glaubensartikel sind Sätze von einem ganz bestimmten Denkinhalte behaupteter Erfahrung, freilich der gräßlichsten behaupteten Erfahrung, durch deren Absurdität das vernünftige Denken zur Verzweiflung getrieben wird. Die Glaubensartikel passen nicht in das sonstige Erfahrungsdenken. Sie heißen Artikel, d. i. Glieder, und deuten damit auf einen Zusammenhang, in den sie eingeordnet sein wollen. Aber in den Zusammenhang unsres Denkens der Sinnenerfahrung lassen sie sich nicht eingliedern, mit den Wahrheiten dieses Denkens der Sinnenerfahrung oder der wissenschaftlich berichtigten Sinnenerfahrung stimmen sie nicht überein, wie doch jede Wahrheit müßte: sie widersprechen diesen Wahrheiten und dem regelmäßigen Fundamentalverhältnisse in ihrem Zusammenhange, sie widersprechen dem Inhalte unsrer Sinnenerfahrung, einen andern Inhalt des Denkens von Erfahrungen haben wir aber nicht. Und hier kann man den Gläubigen nicht derb genug auf die Finger klopfen, wenn sie nun, wegen dieses Widerspruches gegen den Inhalt der Sinnenerfahrung, mit ihren Glaubensartikeln und ihrem Gefühle dabei als mit dem Vornehmeren und Erhabnen gegenüber der Sinnenerfahrung abziehen wollen, anstatt sie dieser gegenüber als das ohne Vergleich schlechtere und als das Absurde anzuerkennen. Die Glaubensartikel sind nicht, wie die Gläubigen sich hoch ausdrücken, Sätze von übersinnlichem Inhalte, womit über die Erkenntnis der Sinne hinausgegangen wird, sondern sie sind Sätze von widersinnlichem Inhalte, deren Erkenntnis, deren Anerkennung dennoch von unsrem Denken der Sinnenerfahrung verlangt wird. In aller Materia fidei wird eine für jetzt allerdings den Sinnen nicht erkennbare, aber doch vormals erkennbar gewesene oder zukünftig erkennbar werdende Sinnenerfahrung behauptet — das jetzt nur Geglaubte werde dereinst in Erkenntnis, Wahrnehmung, Schauen übergehen (fidei merces est, videre quod credis). Man ermangle nicht, sich das deutlich zu machen,

daß alle Religion Faktum und Historie von widersinnlich Erfahrungsmäßigem ist, wovon berichtet wird wie von wirklicher Erfahrung, als wäre kein Unterschied. Da ist zuerst Gott, der die Welt geschaffen hat, der sie regiert und erhält durch seine Vorsehung, da ist der Mensch mit seiner Sünde gegen Gott, alsdann Gottes Offenbarung, die Herunterkunft seines Sohnes in menschlicher Gestalt, die Versöhnung der Menschheit mit Gott, die Verklärung der Welt, das zukünftige Leben in der Seligkeit usw. Das ist Alles rohempirisch und historisch, platt stroherner Hergang, den auch die Kinder begreifen können. Und so und nicht anders soll und muß Alles begriffen werden, und darf ja nichts hinweg allegorisiert und symbolisiert werden, — sonst verliert es überhaupt jeglichen Sinn. Tertullian sagt es, daß es so, wörtlich genommen, das Letzte und Höchste der Wahrheit sei: „Jetzt wissen auch die Kinder, was bei den Alten nur die größten Weisen gewußt haben", und Kant sagt es, wie wir schon angeführt haben: „Die höchste Philosophie kann es in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter bringen als die Leitung, welche die Natur auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen. . . . . . Die Vorsehung hat unsre zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert." Also als Erfahrung, als wirklich gültige Erfahrung will der Inhalt der Glaubenssätze anerkannt, er will, wie Erfahrung, gedacht sein, Gott als verabsolutiert gegenständlich existierend usw. Die Gewißheit des Glaubens kann ja doch nur entspringen aus der Gewißheit, womit dieses Gegenständliche des Glaubensinhaltes als wahr gedacht wird; daher müssen nun aber auch die Glaubenssätze nach dem Gewichte des Erfahrungsinhaltes in ihnen gewogen werden. Der Glaubenssatz mit seiner Erfahrung muß, da er Wahrheit sein will, durch das Denken als wahr anerkannt werden, denn es gibt nun einmal keine andre Anerkennung einer Wahrheit als durch das Denken. Nur ja überhaupt, weil auch Glaube Denken ist, verkehrtes Denken der widersinnlichen Erfahrung im Gegensatze zum richtigen Denken der wirklichen Sinnenerfahrung, nur darum ist der Gegensatz so gewaltig und unversöhnlich und überhaupt ein wirklicher Gegensatz wie Ja und Nein: wäre Glaube etwas andres wie Denken, so wäre kein solcher kontradiktorischer Widerspruch wie nun ist, da Glaube ebenfalls Denken

ist, aber so: daß ihm das Denken nicht die Wahrheit ist, nicht die Wahrheit sein darf, und das für das Denken Unwahre ihm nicht die Unwahrheit sein darf, sondern dieses Unwahre und Absurde muß ihm die Wahrheit sein. Dies ist eben die Behauptung des verkehrten Denkens im Glauben, dem das richtige Denken kontradiktorisch widerspricht. Es widerspricht ihm nicht allein, es steht ihm ganz souverän gegenüber, es verwirft ohne weitere Prüfung die Behauptung des Glaubens als unwahr, absurd und widersinnlich, als gegen alle Erfahrung, gegen den Lauf der Natur. Wollte ein Reisender, aus fernen Ländern zurückkehrend, versichern, er sei Augenzeuge von derlei gewesen, — die Erzählung würde als sich selber Lügen strafend ohne weiteres betrachtet, sie würde, rein aus der Natur des Denkens, als undenkbar zurückgewiesen werden. „Ich würde das nicht glauben, selbst wenn Cato es mir erzählte.“ Daß tote Menschen wieder lebendig werden, diese Behauptung wird umgestoßen durch unsre Erfahrung, wonach sie tot bleiben; und so mit aller behaupteten Erfahrung von widersinnlicher Art. Vom Denken kann, seiner Organisation nach, immer nur das Richtige wirklich gedacht werden: das Wunder aber, welches, wie wir erkennen, nicht allein „des Glaubens liebstes Kind“ sondern allem Glauben wesentlich ist, da aller Glaube Glaube an ein Wunder, an eine wider die Möglichkeit unsres Sinnendenkens streitende Tatsächlichkeit ist, — das Wunder aber ist nicht richtig und darf also wahrlich nicht übersinnlich richtig, sondern muß widersinnlich verkehrt genannt werden, so wie $2 \times 2 = 5$ verkehrt gerechnet ist. Daß es überrechnerisch richtig sei und dereinst in rechnerisch richtiges übergehen werde, kann niemand unausgelacht behaupten.

Immer wird nur das richtige Denken richtig sein, und nimmer wird das verkehrte Denken so richtig sein wie das richtige, und nimmer kann mit Recht von der Wahrheit des Unwahren neben der des Wahren gesprochen werden. Das Denknotwendige der wirklichen Erfahrung und das Denkunmögliche der Mirakelerfahrung sind einander nicht wie zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Denkwahrheiten entgegengesetzt, sondern wie Sinn und Unsinn, zwischen denen das Denken keineswegs die Wahl hat. Nimmer wird ein Denker anders über die Glaubenswahrheiten reden als mit dem Interesse, sie als den Unsinn der Mirakelerfahrung zu entlarven. Das Geschäft des Denkers ist: das Denken

gegen die Sinnenerfahrung in Freiheit zu setzen und endlich die geistige, die absolute Wahrheit, bei der kein Widerstreit des Wissens von ihr und des Glaubens an sie statthat, zu enthüllen. Wer aber, wie Immanuel Kant, alle Sinnenerfahrung und die Erkenntnis durch sie hinwegräumt, um dann mit solcher Kritik der reinen Vernunft zu endigen in der Unkritik der reinen Unvernunft, indem er, statt der Erkenntnis der Sinne, die Erkenntnis des Unsinns der Mirakelerfahrung als die absolute Wahrheit konstatiert, der ist als Denker gerichtet bis in alle ewige Dauer.

Und doppelt gerichtet, wenn er so denkt wie Kant und seine Christen denken. Gerichtet sind sie auch durch sich selber. Denn Entweder — Oder heißt es auch hier. Nicht allein nämlich die wirklich absolute Wahrheit ist denen, die sie denken, die absolute Wahrheit: auch die fiktiv absolute Wahrheit muß denen, die an sie glauben, absolut gelten. Sie müssen ihr verkehrt unsinniges Denken auch wirklich d e n k e n , nicht bloß glauben, und eine Versöhnung des Denkens mit dem Glauben darf so wenig auch nur gesucht werden, so wenig wie sie gefunden werden kann. Der Mensch hat nur Einen Kopf, mit dem er denkt nach Einem Denken. Der Widerspruch aber von Denken und Glauben macht den Menschen richtig zweiköpfig, zweierlei denkend, Vernunftwahrheit und Glaubenswahrheit denkend, die, indem sie zu Einem Denken miteinander nicht verflößbar sind und beide als Denken anerkannt sein wollen, damit zugleich auch beide, eine mit der andern, verleugnet werden, sich wechselseitig aufheben und auslöschen. Wer nicht denkt was er glaubt, ob er dabei auch verkehrt denkt, der glaubt auch nicht, — weil eben Glauben auch ein Denken ist. Die Christen, die ihren Glauben nicht mehr denken können, die sich seines Widerspruches gegen das Denken so deutlich bewußt sind, und die für Wahrheit ansprechen, was sie doch im Grunde für Lüge halten, die belügen sich selbst und wissen, daß sie sich selbst belügen, und jedenfalls sind sie keine Christen mehr: weil sie nicht mehr so verkehrt denken können, wie es für das, Glauben genannte, Christendenken erforderlich ist.

Glaube ist Aberglaube, und Aberglaube ist Denken, verkehrt unsinniges Denken der Mirakelerfahrungen, und eigentlich müßte, das habe ich schon bemerkt, wer irgend e i n e Mirakelerfahrung, für wahr hält, alle für wahr halten, wenigstens hat ein also Denkender kein Recht, irgend etwas, was irgend Jemand

seinem Denken als Glaubenswahrheit zumutet, für unglaubwürdig, d. h. für undenkbar zu erklären; denn damit stürzt er die Basis, auf der er selber steht. Der Gläubige dürfte von nichts sagen: das ist Aberglaube. Auch sein höchster Glaube an Gott hat dieselbe Quelle und ist von der gleichen Art wie dasjenige, was er als den abscheulichsten und närrischsten Aberglauben verwirft. Es ist gar kein Unterschied — möge mir doch niemand weder Dieses noch das Übrige übel aufnehmen! denn Alles ist aus der wahrhaftigen Wahrheit gesagt und aus dem heißesten Wahrheitsdrange für mich und Andre, und was sollte denn aus den Menschen noch werden, wenn wir ihren Aberglauben schonen oder nur dasjenige Aberglauben nennen wollten, was die Abergläubischen selber so nennen? Die Philosophie darf Schonung nicht kennen, so wie die Medizin keine Scham kennen darf — es ist kein Unterschied, ob ich sage: Gott weiß es, oder ob ich sage: der Kaffeesatz weiß es, und zusehe, was er weiß oder mir von einer alten Betrügerin es sagen lasse und diese damit zum Nebenbuhler Gottes mache. Eigentlich müßten alle Abergläubischen allen Aberglauben denken, und auch die Christen hätten keinen Grund, einen Gegenstand des Aberglaubens vor dem andern vorzuziehen, oder einen vor dem andern abzulehnen. Dagegen muß man nun freilich die beschränkte Fähigkeit der Menschen bedenken — einer allein kann wirklich nicht den ganzen Glauben glauben — ihr natürliches Nichtwissen von so manchem Glauben, ihre Gebundenheit nach Umgebung und Zeit, und vor allem ihre moralische Streitsucht, der zufolge ihnen das gleiche Verkehrte, was sie selber treiben, wenn es ihnen bei Andern in anderer Form begegnet, höchst abscheulich vorkommt. Und so wäre es denn begreiflich, daß die Christen sich auf den Christenaberglauben, und auch, daß die einzelnen Konfessionen und Sekten sich auf ihren besonders modifizierten Aberglauben beschränkt halten. Aber ihren Aberglauben wenigstens müssen doch die Christen glauben, — sonst sind sie keine Christen! Wenn sie nicht (nun, jede Partei denn nach der Auslegung ihrer Ausleger) ganz dumm alles, was die Offenbarung nach ihrem ganzen Umfange lehrt, wörtlich glauben, wenn sie nicht wenigstens die Fundamentartikel wörtlich glauben, dann ist es nicht das geringste mit ihrem Christentume; wenn sie nicht dumm sind, sind sie keine Christen. Sie müssen ganz naiv denken, was sie glauben, — die Kirche hat immer gewußt, daß mans

denken muß, hat es nie gern gehabt, daß man die Undenkbarkeit der Glaubenssätze dartat, auch wenn man dabei noch so hoch und teuer versicherte, daß man sie trotzdem glaube, die Kirche hat gar manchem, der so tat, arg mitgespielt — sie müssen ganz dumm naiv, und nicht etwa nur wenn sie krank liegen und in den Stunden der Angst und in Zeiten der Trauer so unsinnig denken sondern immer, ihr Leben lang. Ein Glaube, der nicht mit ganz ausschließlicher Leidenschaft geglaubt wird, das heißt aber gedacht wird, mit einer, jedes richtige und kritische Denken ausschließenden und perhorreszierenden Leidenschaftlichkeit, ist eine Schande für den, der vorgibt, ihn zu besitzen, ist eine Abscheulichkeit, würde ich sagen, wenn ich mich der Worte nach Art der christlichen moralischen Kritik bedienen könnte. Ich aber sage: er ist, gegenüber der Wahrheit und Klarheit, die höchste Verworrenheit des Denkens, ist das Nichtdenken. Ich rede immer nur von denen, die bona fide so verworren glauben und denken, nicht von denen, die nur vorgeben es zu tun, weil sie Vorteil davon haben, — unehrliche Leute darf man dem Christentume nicht zum besonderen Vorwurfe machen, da es deren unter jeglicher Art von Menschen gibt. Ich rede also nur von der christlichen Verworrenheit des Denkens, von diesem Nichtdenken. Das Christentum hat längst aufgehört in den aufgeklärten Christen: es ist nur noch ein Geschwätz von solch elender Art, wie es, unsres Wissens, in der Welt zuvor nicht dagewesen ist und nur von solchen Christen vollführt wird. In ihnen üben mehr die Worte des Aberglaubens als seine eigentlichen Gedanken die Herrschaft aus, der sie doch ganz und gar untertan sind, ihr Aberglauben ist so zu sagen nicht rein und nicht ehrlich, er ist nicht das naive und wirklich lebendige vermeintliche Denken dessen, was sich nicht denken läßt; und dies macht ihn zum widerwärtigsten, gänzlich hohlen, sophistisch scholastischen Aberglauben, mit dem sich auch nicht einmal in den besseren Naturen das Edle der Mystik verbinden kann.

Und der hier so zu den Christen spricht, gehört nicht zu jenen, die ausschließlich auf den Verstandeswahrheiten stehen: ich weiß von der Relativität aller Verstandeswahrheiten und stehe auf einer so ganz andren absoluten Wahrheit. Aber dies ohne jeglichen Zwiespalt meines Glaubens mit meinem Denken. Sondern jene absolute Wahrheit, jene den

Verstand so hoch übersteigende Wahrheit glaube ich deswegen so unerschütterlich fest, weil ich sie denke, weil sie die einzige, Eine Wahrheit ist, die überhaupt ganz allein wirklich denkbar ist, weil ich gar nichts Andres zu denken finde als ganz ausschließlich nur diese strahlend notwendige Wahrheit, die mir das ganze, unendliche Herz erfüllt. Und, ihr Christen, ihr sollt noch hören: daß es dieselbe Wahrheit ist, die auch Christus gelehrt hat, die ihr aber nicht denken und also auch nicht glauben könnt (ich habe euch nun genug gesagt, daß Glauben Denken ist). Es ist die Wahrheit des geistigen Denkens.

Daß meine hohe Wahrheit, an der keinerlei Zweifel aufkommt, und gegen die kein Widerspruch des Denkens sich erhebt, die gleiche ist wie die Wahrheit Christi, das wird an seinem Orte hell und deutlich werden. Ich sage es aber hier den Christen, damit sie nicht nötig haben auf mich zu sehen, mit dem sie wohl nicht viel gemein haben, sondern damit sie auf Christus sehen, mit dem sie ganz gewiß noch weniger gemein haben dürften, und von dem gerichtet, sie allesamt zur Hölle fahren müßten — wenn Christus richten würde, wie die Christen meinen, in seinem Namen und in seinem Sinne richten zu müssen. Schon allein wegen jenes Gegensatzes zwischen ihrem Glauben und Denken würden sie gerichtet werden, denn damit sind sie nichts weniger als Christen, weder wenn wir das in Betracht nehmen, wovon sie sagen, es sei Christentum, noch wenn wir auf Christus blicken, der wahrlich nicht die Spur eines solchen Zwiespaltes zwischen Glauben und Denken geäussert hat und auch heute nicht äußern würde. Auf Christus können sich die modernen Christen nicht berufen, und wenn er heute wiedererschiene, das wäre das Ende ihres Christentums!

Der wahrhaft geistige Mann hat nicht zum Hauptinhalt seines Denkens, wofür er erst mit der kritischen Vernunft zusehen muß, ob dieser eigentliche Denkinhalt auch aufrecht könne stehen bleiben und gar endlich entscheiden muß, daß er dies auf keine Art könne und nichts von ihm vernünftig bleibe, und den er dennoch jämmerlicherweise gegen seine Überzeugung für seine Überzeugung erklärt: die Überzeugung seines Glaubens ist ganz vollkommen die seines Denkens, er ist mit all seinem Denken dieser Inhalt seines Denkens selber. Jene andre Überzeugung des Aberglaubens hingegen, die freilich wird dem

Denken von außen hinzugebracht, mit dem sie gar nicht in Beziehung steht, weder mit der wirklichen absoluten Wahrheit des Denkens noch auch mit der relativen Wahrheit des Verstandesdenkens, denen beiden sie widerspricht. Und bei solcher Sachlage nun, in solchen scholastischen Männern, die außer Verbindung sind mit dem wahrhaft absoluten Inhalte des Denkens, und in denen das relative Verstandesdenken gänzlich ohne Bedeutung bleibt für das von ihnen zuletzt als Wahrheit angenommene fiktiv Absolute, die auch weit entfernt davon erscheinen, auf den relativ dinglichen Erfahrungsinhalt des Verstandes nach der Einfachheit des Denkens und mit Beziehung aller einzelnen Gedanken auf diesen Einen Inhalt ihre Aufmerksamkeit zu wenden, — da bleibt dann, bei so viel übrig bleibender unangewandter formaler Kraft, nichts weiter übrig als Scharfsinnsspiel, unnütze Sophistik, Skeptizismusspiel von der ganz leeren Art, alles ohne jeglichen positiven Gehalt und ohne Bedeutung für wirkliches Denken. Da kommt dann das lediglich dialektische Interesse für nichtsnutzige Fragen und Probleme herauf (je mehr Probleme einer hat, desto konfuser ist sein Kopf, desto weiter entfernt davon, aus dem Mittelpunkte heraus zu denken) nebst dabei sich mit erzeugendem, endlosem terminologischen Gallimathias, der aber, nachdem die wüst nichtsnutzigen Themata weggeworfen sind, das Denken ausgehöhlt zurückläßt und noch lange im Gebrauch sich erhält, unbeschreiblichen Schaden und Verwirrung stiftend. Da wird es denn, wie es geworden ist. Da wird denn z. B. gefragt und darüber disputiert, wie die Toten auferstehen: ob in jugendlichem oder im Greisenalter? in welcher Gestalt? ob die Fetten fett, die Mageren mager? ob sie alles was sie hier an Haaren und Nägeln verloren haben, wieder bekommen werden usw.? — Ob aber die Toten überhaupt auferstehen und ob es nicht absurd sei, so zu glauben, danach wird gar nicht gefragt. Oder: ob Gott mehr wissen könne, als er weiß? warum gerade Gott Sohn und warum nicht Gott Vater oder der Heilige Geist Mensch geworden sei? warum gerade Mensch, warum nicht Kürbis? und wäre er Kürbis geworden: wie er hätte predigen und als Kürbis hätte gekreuzigt werden können? — Ob wirklich Gott aus drei Personen bestehe, von denen wirklich eine Mensch geworden sei, ob er überhaupt wissen könne, und was er denn eigentlich sei, und ob er überhaupt sei, und ob nicht die ganze Voraussetzung

solcher Fragen völlig absurd sei, danach wird nicht gefragt. Oder — und dies ist im geringsten nicht weniger absurd — es wird gefragt: ob das Allgemeine der Begriffe eine Realität außerhalb unsres Denkens, verschieden von den Einzeldingen sei, oder ob die Begriffe nur nominal, nur subjektiv in unsrem Denken seien? Wiederum ist nach dem, was überhaupt eigentlich die Begriffe sind, gar nicht die Frage; um das Nützliche kümmert man sich nicht. Oder es wird, ganz in der gleichen Manier, gestritten: ob Raum und Zeit eine Realität außerhalb unsres Denkens, verschieden von den Dingen, oder ob sie bloß in uns subjektive Anschauungsformen sind? statt daß man hätte untersuchen sollen, was denn eigentlich Raum und Zeit sind und wie sie sich zu den Dingen verhalten. Das ist alles erbärmlich. Aller Unsinn wird ohne weiteres als Tatsache gedankenlos hingenommen, und dann wird mit ungeheurem Formalismus losgearbeitet. Das ist kläglich abscheuliches Spiel der lediglich formalen Dialektik; das ist Dialektik ohne Verstand, wahrhaft gedankenlos, wahrhaft ohne Denken: weil ohne Beziehung auf das Gedachte des Denkens, auf das dinglich Wirkliche, welches allein das Objekt des Verstandesdenkens bildet. Das ist ohne praktisches und ohne philosophisches Interesse, ohne Geist. Wer derlei des Langen und Breiten betreiben kann und zur Hauptsache seines Philosophierens macht, von dem mag man gewiß sein: der ist ohne Geist und Innigkeit der Liebe; das kann nur ein Herz ohne den wahrhaften Glauben, nur ein Kopf ohne das wahrhafte Denken. Das „Philosophieren" von solcher Art, wie es bei Kant in der höchsten Ausbildung betrieben wird, ist ein überflüssiger, ja ein widerwärtiger Luxus, ein abscheuliches Bildungsamüsement; die wirkliche Philosophie hat mit solcher Kritik der Vernunft nur so weit zu schaffen als es nötig ist, daß dagegen die Vernunft Kritik übe. Wirkliche Philosophie kennt derlei nicht und kennt keinen Streit gegen die Denkwahrheiten von seiten der Glaubenswahrheiten, und auf jeden Fall würde sie sich, bestünde ein solcher Streit, dem schiedsrichterlichen Spruch eines Kantchristen nicht beugen, der sein Urteil schon gefällt hat vor der Führung des Prozesses, und sie kann seine unvernünftige Vernunft nicht als autoritär anerkennen und einen Mann von solcher Art nicht als Denker. Zum Theologen wie ihn die heutigen Christen gebrauchen können, mag er tauglich sein: ein Denker kann er nicht genannt werden, ohne daß man

diesen Namen entehrt. Ein Denker, der das Denken will, muß auch die Wahrheit des Denkens wollen, und darf nicht den Glauben wollen, die Unwahrheit des Denkens, darf nicht diese zur Wahrheit erklären, darf nicht, gänzlich barbarisch, aus Prinzip für seine Wahrheit auf das Denken Verzicht leisten. Wie kann denn ein Denker etwas, z. B. den Gott als Wahrheit bezeichnen, die zwar nicht gedacht werden könne, aber geglaubt werden müsse? Es ist unmöglich, Wahrheit für etwas zu erklären, was nicht gedacht zu werden brauche — nur deswegen, weil man ihr den Namen Glaubenswahrheit gibt oder sie mit scholastischem Terminus als Postulat bezeichnet: mit dem Glauben an die Wahrheit Gottes geht der Postulierende über in das Denken, wo der Gott immer die Unwahrheit ist; schon im Postulat des Denkens ist er die Unwahrheit, denn auch darin muß er gedacht werden, kann aber doch nicht gedacht werden, — das Postulat des Denkens ist Widerspruch gegen das Denken, Widerspruch gegen das, was Kant selber als richtiges Denken bezeichnet. Das alles ist nicht Weise des Denkers, wir verlangen vom Denker andres. Wir verlangen vom Denker, daß seine Gedanken untereinander, und daß sie mit der Wahrheit übereinstimmen. Aber Kants Gedanken! Allesamt heben sie sich untereinander auf, es bleibt nicht ein einziger Gedanke zurück, von dem er nicht auch das Gegenteil als richtig hinstellt, sein Denken hat den Widerspruch in sich: es ist das Nichtsdenken, er weiß, daß keiner seiner Gedanken denkbar ist, er sagt, daß überhaupt kein Gedanke denkbar ist, — und hier können wir ihm ganz tief in sein Herz schauen. Wenn Kant zu dem Resultate gelangt (da, wo er zu diesem Resultate gelangt), daß kein Gedanke wirklich denkbar ist, so liegt darin das Tiefe der Wahrheit von der Relativität des Verstandesdenkens, — denn nur um Verstandesgedanken handelt es sich bei Kant, und nur diesen gilt seine Hauptbemühung. Aber ganz umsonst; trotzdem er häufig (keineswegs steht er einfürallemal fest darin) zu dem richtigen Resultate von der Relativität des Verstandesdenkens gelangt: denn es zeigt sich nun sogleich sein ungeheurer Mangel, seine Leerheit vom wahren Inhalte des Denkens. Bis zur Relativität des Verstandesdenkens kommt er, denn er ist, wie gesagt, der klügste aus dem ganzen Volke, — Verstandesdenken hat das Volk, und damit läßt sich diese Einsicht der völligen Leerheit des Verstandes von jeglichem materialen In-

halte, die Selbstaufhebung des Verstandes erreichen. Aber mehr auch nicht, das Volksdenken ist und bleibt leer von jeglichem Inhalte des Wirklichen, kommt nicht von der Relativität und Negativität des Verstandesdenkens auf das absolute Denken, sondern schlägt über, damit es einen Inhalt gewinne, in das fiktiv absolute Denken des Aberglaubens. Ganz so auch Kant. Bei der Relativität und Negativität des Verstandesdenkens angekommen, weiß er nun damit nichts anzufangen, steht ratlos mit dickem Kopfe her, auf die immer dringlichere Frage nach dem Inhalte ist keine Antwort, und er weiß zuletzt nichts andres als wieder den Katechismus herunterzubeten. Auch nicht eine Ahnung zeigt sich von dem allein wirklich philosophischen Denken der Relativität auf dem Grunde des Absoluten, er fühlt nicht, daß ihm das Ewige innewohne — ich kann von all dem hier noch nicht deutlicher reden und auch noch nicht davon, daß erst mit dem Denken des Absoluten das Relative wahrhaft als relativ erkannt ist — es bleibt ihm Alles äußerlich, unverstanden, entrückt ihm endlich ins Nichts, er ist selber nur der sich selber unverständliche denkende Schein, scheindenkend dieses Nichts, er kommt zu nichts und nicht zu sich selber, er kommt zum Aberglauben. Es ist ganz christlich fürchterlich, so fürchterlich christlich wie nur möglich: die Welt ist ein Blendwerk, der Verstand ist verlassen von allem Guten, er ist bös gottlos, finster und leer, ohne Verbindung mit seinem Jenseits, wo allein alles Licht..... Und nun gar auch noch dieser Glaube an dieses Jenseits bei Kant ohne Überzeugung, alles ohne Innigkeit, ohne Einigkeit des Glaubens mit dem Denken, gewaltsamer Selbstbetrug zum Aberglauben hin, bloß gesprochene Worte regieren, — ein kläglicherer Stand des Menschen, in einer noch hoffnungsloseren Entzweiung, ist nicht möglich. Daß er ein Denker sei, dazu fehlt Kant so viel wie sein Formalismus abgestorben ist dem Lebendigen und soviel wie ihm dazu fehlt, daß seine Gedanken untereinander und daß sie mit der Wahrheit übereinstimmen, da sie doch vielmehr allesamt untereinander streiten und zuletzt, ohne jeglichen Zusammenhang mit all der voraufgegangenen beschwerlichen Trübheit, jämmerlichst, ohne Spur wahrhaft innerlicher Vergewisserung, mit dem Aberglauben übereinstimmen. Wer nicht in ganz niedrigen Vorstellungen von einem Denker befangen liegt, der wird einsehen, daß Kant kein Denker ist, da er weder für die Wahrheit des

Denkens eintritt noch die Gesinnung besitzt, die damit und mit dem Denkersein Eins ist. Wie weit entfernt finden wir ihn davon, daß bei ihm Überzeugung von Wahrheit als persönliche Wahrheit und Leben sich geäußert hätte! und in dem für den Denker so herzquälenden Anblick der Macht des Nichtwirklichen und in dem Kampfe zwischen dem Wirklichen und Nichtwirklichen steht er so, daß er sich von vornherein ohne jegliche Besinnung dem Nichts der Mirakel als der absoluten Wahrheit unterwirft, und damit ist das Denken radicitus vernichtet. Das richtige Denken ist von dem verkehrten Denken erschlagen, die denknotwendige Wahrheit von der denkunmöglichen Unwahrheit. Denn daß eine Denknotwendigkeit existiere, das Denkunmögliche anzunehmen, als Antinomie zu der Denknotwendigkeit, sie nicht anzunehmen, diesen Bären wollen wir uns weder von den übrigen Christen noch von ihrem Kant aufbinden lassen. Wenn eine solche Notwendigkeit existierte, wüßten wir auch davon. Wir wissen aber gar nicht davon und wollen auch nicht ernsthaft gegen diejenigen streiten, die da verlangen, das Denken müsse das Gegenteil von demjenigen notwendig finden, was es notwendig findet und müsse höchste Vernunft nennen, was es höchste Absurdität nennen muß. Contra principia negantes non est disputandum, mit denjenigen, die das Prinzip des Denkens nicht anerkennen, gibt es für uns keine Auseinandersetzung, — da gibt es nur Auseinanderkommen, Freiwerden von allen doch ewig fruchtlosen Auseinandersetzungen mit ihnen.

Daß tatsächlich dieser Zustand der Verworrenheit in den Köpfen des Volkes existiert, demzufolge es möglich ist, der Mirakelerfahrung vor der wirklichen Erfahrung den unvergleichlich bedeutungsvollen Vorzug einzuräumen, das beweisen die Religionen unter den Menschen, — und daß tatsächlich sogar d i e s e r Zustand der allermonströsesten Verworrenheit in Menschenköpfen existiert und der Mirakelerfahrung solcher Vorzug eingeräumt wird, trotzdem man neben ihr die Vernunftwahrheit als denknotwendig anerkennt, und daß, trotzdem dieses notwendig wahre Denken jene sogenannten Glaubenswahrheiten als Absurditäten brandmarkt, dennoch, dennoch, dennoch diese Absurditäten der Verkehrtheit für unumstößlicher als die Sätze des Euklid proklamiert und auf den Thron der Wahrheit erhoben werden können, das beweisen die modernen Christen, und das beweist ihr Kant. Ich will darüber für jetzt nichts weiter sagen

und will es hier mit diesen Bemerkungen über das Verhältnis der sogenannten Glaubenswahrheiten zu den Vernunftwahrheiten genug sein lassen. Daß es sich dabei um nichts andres wie um das Verhältnis des verkehrten Denkens zum richtigen Denken handelt, hoffe ich deutlich gemacht zu haben, und es folgt daraus, daß ein Jeder, der im Glauben endigt, mag übrigens auch noch so viel richtiges Denken in ihm anzutreffen sein, daß jedenfalls in seinem Denken das Verkehrte, das Denken eines Gedachten, welches nicht ist, kein wirklicher Denkinhalt ist, weitaus das Übergewicht und die Herrschaft habe. So war es nun auch in Kant vom Anfang bis zum Ende seines Denkens, die Vernunft galt ihm niemals etwas gegen den Glauben, den er selber (in der Kritik der Urteilskraft) definiert als „die moralische Denkart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntnis unzulänglich ist*). Er hat jederzeit mit ehrlichem Interesse gegenüber der Vernunftwahrheit auf Seite des Glaubens gestanden, also auf Seite der Unvernunft und der widersinnlichen Mirakelerfahrung; und daß er, was die eigentliche Gottesfurcht betrifft, mehr Christ genannt werden muß als die meisten übrigen Christen von gelehrter Bildung genannt werden können, da er, trotz aller Zweiköpfigkeit seines Denkens und trotz seiner theoretisch erkenntnismäßigen Vernunftwahrheiten infolge seiner moraldenkigen Unvernunftwahrheiten mehr Furcht ausgestanden hat als eine ganze Gemeinde moderner Christen zusammengenommen, das

*) Die sinnlose Wortmacherei dieser Entgegensetzung von m o r a l i s c h e r Denkart der Vernunft und theoretischer Erkenntnis ist zugleich interessant für die Art, wie der Humbug mit den lieben Wörtern zustande gebracht wird: Wie kann mans anstellen, die Vernunft moralisch zu machen? Die Vernunft als die Fähigkeit, theoretische Erkenntnisse zu denken, hat leider mit der Moral gar nichts zu schaffen, sie ist in der Tat „unzulänglich", Moral zu denken, ist weder moralisch noch unmoralisch, und die Moral ist kein Denken? Aber Kant weiß Rat. Er sagt einfach: d i e m o r a l i s c h e D e n k a r t d e r V e r n u n f t. D e n k a r t bezeichnet sowohl Gesinnung, (Verbindung nach Seiten der Moral!), wie auch Weise des Denkens in logischer Hinsicht (Verbindung nach Seiten der Vernunft!), so daß also moralische Denkart der Vernunft eine prächtige Zusammenstellung ist, mit der die Gimpel schönstens in die moralische Vernunft hineinbelistet werden, an der doch sonst einige von ihnen vielleicht Anstoß genommen hätten. Sind sie erst einmal drin und haben nur erst die Wörter Macht über sie — „die moralische Denkart der Vernunft": solchem Kantischen und Schillerschen bombastischen Klingklang unterliegt das Volk mit enthusiastischer Bewunderung auf lange hinaus.

kann nicht bezweifelt werden. Genug, sein innerlicher Zustand, seine Absicht und das letzte Resultat seines Denkens bleiben überall unzweideutig erkennbar, und es mag nun also Niemand mehr glauben, daß Kant nur in seiner Jugend und in seinem Alter denkschwach und abergläubisch gewesen sei, etwa gleich dem Albertus Magnus: der zuerst ganz dumm war, dem aber eines Tages die heilige Jungfrau, in Begleitung von drei andern herrlichen Jungfrauen, erschien und ihn zur Philosophie erleuchtete, mit dem Versprechen, er solle trotzdem rechtgläubig sterben; wie es denn auch gekommen ist, denn fünf Jahre vor seinem Ende vergaß er wiederum die ganze Philosophie und war so dumm und orthodox wie in seinen besten Jugendjahren, — so daß man auch von Kant sagen müßte wie von jenem andern großen Scholastiker: Kantius repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus. Auch kann nun niemand länger behaupten, daß Kants spätere moralische und religiöse Frömmigkeit eine schmähliche Apostasie von seiner Denkart in der Kritik der reinen Vernunft vorstelle. Von diesem Vorwurf glaube ich ihn rein gewaschen zu haben. Zu allem darüber bereits Angeführten und zum überflüssigen Beweise dafür, daß Kant in Wahrheit niemals wirklich gedacht hat nach Vernunft, nach Kritizismus und Skeptizismus, sei darauf hingewiesen, daß die seinen Vorlesungen nachgeschriebenen Kollegienhefte nichts davon enthalten, vielmehr in jeder Hinsicht orthodox sind, und ferner sei noch hinzuerinnert daran, daß er unter der Arbeit an der Kritik der reinen Vernunft seinem Freunde Marcus Herz schreibt, er hoffe, mit diesem Werke „der Philosophie auf eine dauerhafte Art eine andere und für Religion und Sitten weit vorteilhaftere Wendung zu geben," und ein Jahr nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft sang er den folgenden gesinnungstüchtigen Ehrendenkspruch auf einen verstorbenen Kollegen:

> Was auf das Leben folgt, deckt tiefe Finsterniß;
> Was uns zu tun gebührt, deß sind wir nur gewiß.
> Dem kann, wie Lilienthal, kein Tod die Hoffnung rauben,
> Der glaubt, um recht zu tun, recht tut, um froh zu glauben."

Und dennoch. Trotzdem er glaubte wie Lilienthal, — mindestens wie Lilienthal glaubte, und trotzdem ihm, wie er später sagte, der Gedanke sich von selber aufdrängte, „es könne wohl sein, daß ich für Alles in Kurzem einem Weltrichter als Herzens-

kündiger Rechenschaft geben müsse," trotz aller moralischen und religiösen Frömmigkeit und trotz aller Rabbulisterei im Interesse solcher Frömmigkeit, die ihm ganz gewiß Ernst war, da es, nach allem Gezeigten, auch nicht dem mindesten Zweifel unterliegen kann, daß in Kant trotz der Kritik der reinen Vernunft die keimlich in ihm vorhandene Unvernunft des Aberglaubens jederzeit das Herrschende seines Denkens gewesen ist (κυριωτερον της ἐπιστημης nennen die Väter die πιστις) — dennoch, durch dieses alles hindurchwühlend, doch auch ein Zug zu wirklich echterer Gottlosigkeit und Freiheit, wenn er auch allerdings sofort immer wieder kreischt: „Tu mir nichts, tu mir nichts; ich denke ja so nur mit der Logik und nicht mit dem eigentlichen Denken, mit der Religion und Moral!" Es ist etwas Merkwürdiges dabei, und zeigt sich an ihm, was sich an keinem anderen Scholastiker zeigt. Es quält und treibt Etwas in ihm, was ein in seiner Art ungeheuerliches und seltsam peinigendes Schauspiel darbietet: Kant hat im Grunde Andres sein wollen als er war und begreifen wollen, was er nicht begriff, er hat anders begreifen und denken wollen als er begriff und dachte. Er unternimmt den ungeheuerlichen Versuch, den Fluchtversuch vor dem Gotte, das ist im Grunde: den Fluchtversuch vor sich selber; er will der Kombination des praktischen Verstandes und des Aberglaubens entrinnen, die in ihm die Volksnatur konstituieren, worüber er freilich nur immer tiefer hineingeriet. Er fühlt seine Natur im Widerspruche zur Wahrheit, die er doch auf keine Art in ihrer Einfachheit zu ergreifen vermag, und doch auch fällt es ihm unmöglich, den Aberglauben in seiner Nacktheit anzunehmen. Er besaß nicht das Talent zur Wahrheit — wer die Wahrheit hat, der kriecht auch nicht mit seinen Gedanken, wie er gekrochen, und hat das Talent zu ihr, der *ist* die Wahrheit. Kant aber war der Zwiespalt in sich selbst, der Widerspruch selbst: vom Fundamentalprinzip seiner Ignoranztheorie an, welches, im krassen Gegensatze zu seinem Auslaufe, endigt als das Fundamentalprinzip des Glaubens, bis in alle die einzelnen Gedanken hinein ist bei ihm Alles Widerspruch in sich selbst, und zuletzt wird Alles vom Aberglauben (und zwar ganz nach der Form seiner nächsten Volksumgebung) verschlungen — aber er quält sich wunderlich, er verschiebt die Annahme des Aberglaubens fort und fort, er versteckt ihn vor sich selber auf den Grund des grotesk verschachtelten Systems. Ent-

sprechend wird sein Ausdruck, der doch in Verstandesangelegenheiten, wenn er einmal seinen scholastischen und scholastikastrischen Jargon bei Seite ließ, so klar sein konnte, überall ganz toll kauderwelsch da, wo er solcherart, außer Stande die Identität seiner Gedanken festzuhalten, über seine eigentliche Natur hinausging, und man könnte glauben, daß ihm die religiös scholastische Gnadengabe des Aufsteigens von allem Boden irdischer Verständlichkeit und des Schwebens über ihm, zwischen Erde und Himmel, verliehen sei — aber es ist doch nur, ganz prosaisch, der Schwebezustand zwischen Wollen und Nichtkönnen, und in dieser trüben Verworrenheit seiner Rede, in diesem Labyrinthe seiner Rede verstecken sich die Ungeheuer des abergläubischen Denkens.

Wir wollen aber den dunklen Kant schon noch deutlich machen, daß man ihn verstehen soll: auch das famose Ding an sich, das gar nichts vom Dinge an sich hat (der gleiche scholastische Widerspruchsunsinn wie der unanschauliche Begriff) und das übrigens, trotzdem es das absolute Ding an sich ist, den Menschen nicht hindert an seiner menschlichen Freiheit an sich, auch nicht an seiner späteren Unsterblichkeit an sich, so wenig wie das Ding an sich den Gott an sich hindert, und was Kant noch sonst für Absolutums und Ansichs an sich hat, worunter nicht leicht ist, sich zurechtzufinden und an das im Augenblick Gemeinte sich, solang es gelten soll, auch wirklich ausschließlich zu halten. Daß man Kant allgemein als Denker so hoch einschätzt, das liegt natürlich daran, daß man ihn nicht versteht. Sie streiten sich mit ermüdender Unermüdlichkeit über dieses und jenes ihres Kant, aber von der Vermischtheit seiner Gedanken des Wirklichen mit denen des Unwirklichen und von dem Widerstreite seiner Prinzipien in sich selbst und untereinander gewahren sie nichts. So lang man dies aber nicht versteht, versteht man die Hauptsache nicht, und so lange versteht man denjenigen nicht, der sich selber derartig widerspricht, daß ihm nichts mehr übrig bleibt, was er von sich selber verstehen könnte. Man versteht ihn hauptsächlich deswegen nicht, weil er die widerspruchsvolle und perverse Rede in so großer Dunkelheit von sich gibt; und auch bei ihm muß man beginnen mit einer Einzelheit von größter Hauptbedeutung, so wird man hier ebenfalls sagen: „Was ich von ihm in dieser Hauptsache verstanden habe, ist so weit unter der Würde der Wahrheit, so tief aber-

gläubisch und absurd, daß ich erwarten muß, das Übrige wird ebenso sein." Man wird ihn aber weit leichter verstehen, wenn man aufhört mit dem ewigen Herumkauen an seinen Dunkelheiten und Dunkelheiten, vielmehr sollte man, bevor man ihn solcherart mit sich selber vergleicht und immer nur mit sich selber vergleicht, statt dessen vorher seine Gedankenresultate im Hinblick auf die höheren, unmittelbar in sich selbst klaren und überzeugenden Gedanken eines wahren Denkers prüfen, und sollte sich gegenüber dem Nichts, welches endlich das Ergebnis ist so aufreibender Bemühungen mit dem Kaleidoskop der Kantischen Begriffe und Unbegriffe, die Riesen von Gedanken bei einem Spinoza vor die Seele denken. Mit diesen positiven Gedanken Spinozas haben wir uns im zweiten Bande zu beschäftigen, und werden sehen, wie einfach und groß fällt jedes seiner Worte von der unendlichen Wahrheit!

Wir werden Kant immer besser verstehen, je besser wir die Gedanken der Wahrheit verstehen lernen und je deutlicher wir alle diesen Gedanken der Wahrheit analogischen Gedanken des Aberglaubens in ihrer abergläubischen Verkehrtheit erkennen werden und je entschiedener wir, in fortgeschrittener Selbstverständigung, das Wahre in uns selber sondern von allem damit nicht übereinstimmenden Fremden und Feindseligen, und er wird uns endlich gar keine Schwierigkeiten mehr machen. Wir werden ihn besser verstehen als er sich selbst verstanden hat, weil wir zur klarbewußten Scheidung derjenigen Prinzipien gelangen werden, die sich bei Kant zu dem Einen Gewebe widerspruchsvoller Gedankenelemente verschlungen haben, weil wir aus der allgemeinen Verworrenheit des Denkens entkommen werden, wovon auch Kant nur der Ausdruck ist, — Verworrenheit das ist, worin das Unvereinbare und der Widerspruch nicht zum Bewußtsein kommt. Wir sind mit Kant nicht etwa schon fertig, wir kommen noch weiter auf ihn zurück, und man wird endlich finden, daß wir nicht ungerecht gegen ihn sind sondern gerecht. Wir werden an der Hand der Fakultätenlehre lesen lernen und dann auch mit Leichtigkeit das für den praktischen Verstand Brauchbare bei Kant herausfinden, u. a. auch das über die Entstehung unsres Sonnensystemes Wahre oder Wahrscheinliche *). Denn wenn er auch kein Denker

*) Es sei hier daran erinnert, daß Laplace es nicht unterläßt, bei seiner Hypothese den Charakter der Hypothese zu betonen und daß er

war — ein Denker ist nicht abergläubisch — so war er doch ein in gar mancher Hinsicht tüchtiger Verstandesmann, dessen Gutes anzuerkennen ist, ob es auch nur dem Augenblicksscharfsinne entstammt, mit dem Ganzen seines Denkens keinen Zusammenhang hat und vermischt mit Aberglauben erscheint; die Fakultätenlehre zeigt uns, was Aberglaube ist, was Verstand ist, und lehrt uns beide auseinanderhalten und, wo wir sie in der Vermischung antreffen, sie auseinanderbringen. Wenn wir das gelernt haben, dann ist es Zeit für eine Auswahl der Verstandesgedanken aus den Werken Kants, die uns musikalischer in die Ohren klingen soll — jetzt ist es zunächst noch wichtiger, auf solche Klavierauszüge zu denken wie der unsrige hier für dieses unser Zwischenspiel aus seinem Opus, der Schöpfung.

---

ihr (in dem Essai philosophique sur les probabilités) nur eine Wahrscheinlichkeit zuschreibt, allerdings eine sehr große Wahrscheinlichkeit, die er auf 4 Billionen gegen Eins berechnet. Aber er mahnt doch wenigstens zur Vorsicht, — im Vorworte spricht er es auch ganz allgemein aus: „Ja, streng genommen, kann man sagen, daß fast alle unsre Erkenntnisse nur wahrscheinlich sind; und bei der kleinen Zahl von Gegenständen, die wir mit Sicherheit zu erkennen vermögen, in den mathematischen Wissenschaften selbst, gründen sich die vorzüglichsten Mittel zur Auffindung der Wahrheit, nämlich Induktion und Analogie, auf die Wahrscheinlichkeiten" — und wie nehmen sich gegen diesen Mann der Wissenschaft unsere Kosmogonisten und unser Kant aus, wie nimmt sich gegen die Hypothese von der Bildung unsres Planetensystems aus einem Gasnebel die Wahrheit von der Weltentstehung aus, zu der sich mittlerweile unsre Nebulisten entschlossen haben! Den Laplace'schen Wahrscheinlichkeitskalkül nachzuprüfen bin ich nicht imstande, ich weiß nicht, ob er mehr für sich hat wie z. B. die Berechnung des schottischen Mathematikers Craig, der im Jahre 1699 herausrechnete, die christliche Religion würde noch 1454 Jahre dauern, ich weiß auch nicht, ob die neuen Theorien der Weltentstehung z. B. durch meteorische Anhäufung (auf Robert Mayer zurückgehend) oder etwa Viktor Goldschmidts Weltentstehung nach der Art wie die Krystalle sich bilden, ich weiß nicht, ob die mehr Wahrscheinlichkeit für sich haben als in der Weltentstehung der Nebulisten liegt, — das aber weiß ich gewiß, daß keine dieser Theorien eine Weltentstehung im eigentlichen Sinne des Wortes genannt werden kann, und daß, was hier Weltentstehung genannt wird, nichts Andres ist als Entstehung der Welt aus der Welt, und daß solche Weltentstehung keinen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich hat, sondern hier nur die ganz gewisse Tatsache des Unsinnsprechens vorliegt, das sollte jedem Denkenden ohne weiteres einleuchten.

6.

Dieses Werk, dessen gehöriger Titel von mir oben nach der allerzuverlässigsten innerlichen Konjekturalkritik festgestellt ward für alle künftigen Ausgaben, an denen es sicherlich nicht fehlen wird, da es von vielen, z. B. selbst von David Friedrich Strauß mit der Vernunftkritik auf eine Stufe der Bedeutung gestellt wird, dieses Werk ist bekanntlich die Hauptstütze der modernen Kosmogonie, von der ich übrigens wohl weiß, daß sie sich von der Verquickung mit der religiösen Betrachtung losgesagt hat.

Derartiges können unsre Leute des wissenschaftlichen, exakten Denkens auf den Tod nicht leiden, bei dem Kantischen mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes aus der göttlichen Schöpfung ist es ihnen gar nicht geheuer. Es muß noch mechanischer hergehen. Daher sie einfach die göttliche Schöpfung weglassen und sich zur Erklärung des Ursprungs mit dem Chaos allein begnügen; wobei es natürlich nur ankommt auf die Fixigkeit, die ja keine Hexerei ist sondern eine wissenschaftliche Tugend, auf die Fixigkeit nämlich, sich das eine Mal das Chaos derartig dünn zu denken, daß es wie das Nichts ist (die Welt ist also noch nicht da!) und dann sogleich wieder doch auch wie das Etwas der Welt (die also auf einmal da ist!) — so ist dann, wovon das verehrte Publikum sich selbst ja längst überzeugt haben wird, die Weltentstehung vollkommen erfahrungsmäßig und exakt erklärt. Sie hat sich eben entwickelt, das Zauberwort Entwicklung erklärt Alles. Nachdem die Entwicklung unsrer Sinnenerfahrung — und daß d i e W e l t die Welt unsrer Sinnenerfahrung sei, daran ist kein Zweifel, da kannst du in der ganzen wissenschaftlichen Welt herumfragen und Jeder wird hoch erstaunt antworten: „Nun, was sollte sie denn sonst sein?“ und also muß sie natürlich auch erklärt werden nach unsrer Sinnenerfahrung — nachdem die Entwicklung unsrer Sinnenerfahrung und unser Denken darüber nun so hoch wissenschaftlich geworden, daß wir den Gedanken der Entwicklung zu fassen vermochten, ist Alles in der Welt und die Entstehung der Welt selbst wissenschaftlich exakt erklärt. Ja, diese Erklärung der Weltentstehung macht erst die Entwicklungslehre vollkommen. Diese erste Entwicklung des ersten Etwas, vor dem noch gar nichts da war, ist die Hauptsache: von da an ging es und geht es

leichter mit Allem, was noch nicht da war und nun heute noch nicht da ist, aber aus dem schon bestehenden ersten Etwas entstand und entsteht und entstehen wird, sich eben entwickelt. Wäre nicht diese unermeßlich folgenreiche allererste Entwicklung gewesen, wo wäre dann die ganze Entwicklung, und wo wäre die Entwicklungslehre?!

Davon also, daß nun die wissenschaftlich erklärte Weltentstehung da ist, hat sich das verehrte Publikum längst überzeugt. Aber nicht allein dies, sondern, wovon sich das verehrte Publikum vielleicht noch nicht überzeugt hat: die Schöpfung ist auch wieder da, denn nicht nur Kant hat die Mechanik und die Schöpfung in einem Sacke: Religion und Metaphysik sind, recht betrachtet, überall das Gleiche, kommen überall auf dasselbe hinaus *). Und so denn auch hier. Das Chaos dieser Metaphysik, das sie so furchtbar dünn gedacht haben, damit es dem Nichts gleiche, aus dem die Welt hervorgehen kann — was ist es denn andres als das Nichts der Religion, woraus der Gott die Welt geschaffen? Schon dieses Wörtchen w o r a u s (er geschaffen) verrät uns das Nichts als ein verkapptes Etwas, als ein Chaos, und das Chaos wiederum ist ja wie ein Nichts. Auf das Wörtchen Gott,

*) Man vergleiche zum Folgenden das oben S. 173 ff. in der Anmerkung über die Punktualisten Gesagte, mit deren ausdehnungslosen Atomen oder punktuellen Intensitäten es genau die gleiche Wunderbewandtnis hat wie mit dem Chaos gleich Nichts oder mit der Schöpfung der Welt aus dem Nichts. Sie nehmen bloße Kraft — d. h. Bewegungsatome an, weil sich das Atom von materialem Substrat nicht denken läßt: sie werden niemals aufhören, weil sich Eines nicht denken läßt, das Entgegengesetzte zu wählen, das sich ebenso wenig denken läßt, und werden niemals dahinter kommen, daß sich Beides nicht denken läßt, weder Ding noch Bewegung, weil Beides in die Relalivität des praktischen Verstandes fällt. Sie fallen immer wieder in den Aberglauben, indem sie das Relative und sogar die rein fiktiven Konstruktionen des relativen praktischen Denkens zum Absolutum machen, und das Letzte ihrer Metaphysik gleicht auf ein Haar dem Letzten der Religion, weil Religion und Metaphysik Ein Aberglaube sind. Erst wenn wir das völlig verstehen werden, wird uns das Beispiel Kants, sein Umschlagen aus der Relativität und Negativität des praktischen Verstandes in das fiktiv Absolute der Religion, seine wahrhaft besten Dienste leisten, — erst wenn wir verstehen werden, daß es mit dem Umschlagen in das fiktiv Absolute der Metaphysik wirklich das Gleiche ist. Wer also nicht mehr, wie Kant, religiös glaubt sondern modern naturmetaphysisch, hat keinen Anlaß zu der Überzeugung, daß er über Kant hinaus sei und mit dem richtigen Denken besser übereinstimme.

das die modernen Metaphysiker weglassen, soll es uns nicht ankommen: sie lassen nur das Wörtchen weg. Was sie sich unter dem Vorgange denken, der auf einmal, mitten in der Ewigkeit des Chaos = Nichts die Welt hervorgebracht hat, das kann sich nach dem dabei Gedachten nicht allzuviel von der Schöpfung durch den Gott unterscheiden. Auf einmal, mitten in der Ewigkeit des Chaos, sage ich — denn das Chaos muß ja doch wohl ganz lang Chaos gewesen sein, ehe es Welt ward, sonst wäre es ja von Anfang an Welt gewesen und würde keine Entstehung der Welt erklären. Und so behält es also sogar mit der Kantischen halben Ewigkeit der Welt seine Richtigkeit, da das Chaos gerade so wie der Kantische Gott sehr lange Zeit so zugebracht hat, ohne die Welt aus sich zu gestalten, und unterscheidet sich von diesem nur dadurch, daß es nach Entstehung der Welt mit ihm, mit dem Chaos, vorbei ist, während der Kantische Gott noch weiter lebt. Auch ist nun das Hübsche, daß sich die Schöpfung in der Entwicklung jeder neuen Gattung wiederholt: denn in jeder neuen Gattung, die sich nach dem Plane zunehmender Vervollkommnung entwickelt, entsteht ja etwas noch nicht Dagewesenes; aus jeder Gattung, das heißt aber ohne Zweifel: aus dem in jeder Gattung drinsteckenden, unmerkbar und unwirksam, bisher unentwickelt gebliebenen Stücke Chaos entwickeln sich immer von neuem neue Gattungen, so daß also nun unendliche Schöpfungen sind. Und übrigens steht es mit der Regierung durch die Entwicklung genau so wie mit der Regierung durch den Gott: wir sehen, der höchste Verstand, die Allweisheit ist wieder da, auch die Allmacht ist wieder da, und wer wagt zu lästern, daß die Allgüte fehle? Was verlangt man denn noch mehr als in dieser besten aller Welten sich immer vollkommener und seliger zu entwickeln:

> Selige Kanaillen,
> die ihr noch am Galgen
> Gottes Gnade spürt! —

Mit der neueren kosmogonistischen Nachbrut und überhaupt mit unsren Naturmetaphysikern soll es im zweiten Bande ein lustiges Tänzchen geben. Da wollen wir einmal dem Teufel ein Auge ausschlagen und miteinander urvergnügt sein. Wovon ich Vergnügen habe, davon sollen auch Andere Vergnügen haben, und ich gestehe gern, daß ich, nach dem Ernsthaften, auch dem Komischen und nicht zuletzt dem unfreiwillig Komischen mit

meinem Geschmacke sehr geneigt bin, und natürlich auch von ganzem Herzen hochbereit, Denen, die hören wollen, jenes ruchlos dumme Zeug aufzudecken, das die gebildete Allgemeinheit mit so viel Hochmut für den erhabensten Tiefsinn ausgibt.

Genug nun und übergenug für das, was hier eigentlich in unsrem Zusammenhange gesagt sein soll: Auch wenn es so wäre wie es nicht ist, daß nämlich jene Griechen in Wahrheit einen Stoffnebel angenommen hätten, daraus diese unsre Stoffe im jetzigen Zustande der Welt zu erklären, so liegt immer noch kein Grund vor, sie wegen dieser materialistischen Kosmogonie geringer zu achten als unsre modernen Kosmogonisten, — obwohl man jene Alten überhaupt nur ganz zu Unrecht als Kosmogonisten bezeichnen kann, die sie, wie ich nachgewiesen habe, keineswegs sind; da sie vielmehr wissenschaftliche Denker sind, die man nicht wegen Weltentstehungstheorien in den Verdacht bringen dürfte. Dabei sollte allein schon wegen ihrer sonnenklar ausgesprochenen und immer von neuem wiederholten Behauptung der Weltewigkeit endlich doch auch der dümmste Professor stutzig werden — denn, wie sie nun auch das Wort Ewigkeit verstanden haben mögen: auf keinen Fall haben sie damit eine so elende Wortmacherei getrieben, die es nicht einmal der Mühe wert erachtet, das gemachte Wort auch nur während des Machens und Anwendens festzuhalten, und die immer durcheinander von Ewigkeit und Anfang der Ewigkeit spricht, als wäre das Beides vollkommen zusammengehörig, und als ließe sich die Ewigkeit in beliebige Zeitteile zerlegen, wovon jeder Teil genau so ewig wäre wie die ganze Ewigkeit; an welches alles man wirklich mit kaltem Blute gar nicht denken kann. Daß da ein Unterschied ist, müßte doch wahrhaftig auch der herzig naivste Simpel von Professor kapieren und müßt überhaupt einsehen, welch eine Ernsthaftigkeit, welche Würde und Besonnenheit und welche wissenschaftliche Haltung in den Gedanken jener Denker sich offenbart im Vergleich zu denen der neuen Kosmogonisten und auch ihres Heros Immanuel Kant mit seinen zweiundeinhalb Ewigkeiten, — eine Portion für den lieben Gott, eine Portion für den lieben Raum, für die zwei unendlich vielfachen Millionäre an Jahren, und Kyrie eleïson! eine halbe Portion Ewigkeit, eine halbewige Ewigkeit, eine Unterewigkeit, eine kleine Hülfsewigkeit für die Welt aus der Gassuppe; von dem Gotte plötzlich aus dem Nichts entgossen; Gassuppe mit Klümpchen, das Haupt-

klümpchen genau in der Mitte, wo es auch schwebend bleibt: alles ganz nach dem wohl ausgewählten Plane des Gottes, der von dieser Mitte aus seine nun für den Rest Ewigkeit nicht mehr endende Ratenarbeit begann, woran er fortgesetzt, in immer weiter sich dehnenden Kreisen umherrennend, zu schaffen und zu liefern hat — so daß der weniger erleuchtete Sinn eigentlich nicht begreift, woher er die Zeit nimmt, frommen Professoren aus seinem himmlischen Archive den Ursprung des Weltgebäudes zu offenbaren, um sich dafür von ihnen nach ihrem Tode vorsingen zu lassen.

Von all derlei barbarisch geschmacklosigen Nichtsnutzigkeiten, Wahnwitzigkeiten und läppischem Spiel mit dem Mißschlag der rohesten und allerknolligsten Gedanken mitsamt darauf folgenden Tönen des widerlichst kläglichen christlichen Gegreines und Gegrinses wird man schwerlich bei jenen Denkern auch nur die leiseste Spur auffinden können, — freilich hatten sie auch noch nicht unsre Entwicklung und Vervollkommnung in diesen zweiundeinhalbtausend Jahren hinter sich. Und ob sie nun auch das Verbrechen begingen, Wasser, d. h. den flüssigen Aggregatzustand anstatt des gasförmigen als den Urstoff zu nennen, oder den Namen „Luftartig" zu gebrauchen: weil unglücklicherweise der Ausdruck „Gasartig" für Luftartig erst im siebzehnten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung eingeführt wurde, der also übrigens gar nichts Andres bezeichnet wie eben dasselbe, was Jene mit Luftartig bezeichnen wollten, nämlich jenes indifferente Chaos; wie denn sogar, mit Erlaubnis zu erinnern, das Wort Gas gar nichts Andres ist wie das korrumpierte Wort Chaos — o ihr harten Entwicklungsrichter, richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet! Die Wunder der Entwicklung sind noch nicht am Ende, und o weh! wie mag es euch ergehen, wenn wieder einmal ein andrer Terminus oder wenn gar einmal der starre Aggregatzustand als Urstoff in die Mode kommen sollte?!

Daß Jene, trotz ihren vielen Sünden, nämlich weil es schon so lange her ist, daß sie gelebt haben, mit ihren Urstoffen ganz gewiß wenigstens nichts Ordinäreres als den Urstoff genau in demselben Sinne gemeint haben können wie die Modernen ihn meinen —: warum wollen wir denn mit so ungleichem Maße uns abgeben und den Alten nicht glauben, wie sie's meinen, da wir doch den Neuen glauben, die ihre Meinung nicht

deutlicher versichern? Das ist das Allerwenigste, was wir jenen Denkern zugeben müssen, daß sie ebenfalls ein Urchaos von stofflicher Art angenommen hätten, aus dem Alles gebildet worden sei, und daß sie ebenfalls aus der Verdichtung dieses ursprünglichen Grundstoffes alles erklären, und dann ist es wie bei uns angenommen und erklärt wird — da ist gar kein Unterschied, und die Einen erklären so viel oder so wenig wie die Andern. Ich verweise auf die Pyknose-Theorie von J. G. Vogt, die sich neuerdings viel Anerkennung in der wissenschaftlichen Welt errungen hat; ich könnte auf Alles verweisen, was seit den Tagen Kants an moderner kosmogonistischer Spekulation hervorgetreten ist. Denn mit Einem Worte, es ist nicht umsonst, daß Kant auf die Übereinstimmung seiner Kosmogonie mit der der frühen Griechen hingewiesen hat: seine und unsre gesamte moderne Kosmogonie ist nichts Neues, sie ist die alte wieder zum Leben erweckte Abstraktion der Griechen, die, wenn man nur wieder den lieben Gott davon abzieht und desgleichen auch die Battologie von der Weltentstehung davon abzieht, auch wieder ebenso wissenschaftlich wie die der Griechen sein wird. Man muß sich — ich melde dergleichen immer mit Permission zu melden — noch ein bischen weiter und gescheidter entwickeln, man muß sich, um es deutlich zu sagen: dritte-halb tausend Jahre zurückentwickeln zur Vollkommenheit des eigentlichen Wahrheitskernes in dieser Abstraktion, nämlich zur Reinheit der abstrakten Bewegungslehre, wie sie von den griechischen Forschern, lediglich als Konstruktion im abstrakten Denken, gedacht wurde, um den Bewegungsverhältnissen in der Welt der Dinge und ihrer Gesetzlichkeit wissenschaftlich beikommen zu können. Ausschließlich in dieser Bedeutung und in keiner andern haben die eminent wissenchaftlich denkenden Griechen, die frühen wie die späten, von den oben betrachteten Prinzipien und auch von den Atomen gesprochen und mußten dabei allerdings auch bereits die rohe Auffassung abweisen, es seien diese Prinzipien oder Atome als von stofflicher Natur anzunehmen. Ich will noch sogleich hinsichtlich der Atome eine klassische Belegstelle für das Gesagte aus Sext. Emp. adv. phys. X, 4 beibringen: „Es wäre eines weisen Naturforschers unwürdig zu sagen, daß dasjenige was in die Sinne fällt, das Prinzip aller Dinge sei .... Diejenigen, welche gesagt haben, die Atome, die gleichartigen Teile, die kleinen

Körperchen oder überhaupt die Körper, die nur vom Verstande begriffen werden, bildeten die ersten Prinzipien aller Dinge, haben in gewissem Sinne recht, in gewissem Sinne aber unrecht. Sie haben recht darin, daß sie Etwas, was nicht in die Sinne fällt, für das Prinzip erkannt, *unrecht aber darin, daß sie die ersten Prinzipien für körperlich gehalten haben.*" Die modernen Kosmogonisten mögen nur ihre körperlichen Prinzipien, ihr körperliches Urgas oder Chaos oder ihre körperlichen Atome und damit denn auch ihre ganze Kosmogonie wieder aufgeben, damit sie so wissenschaftlich denken lernen wie die Griechen dachten; denn solange sie das nicht aufgeben, denken sie nicht wissenschaftlich wie diese dachten, und gleichen sie mit ihrer Kosmogonie aus dem Chaos nicht diesen Denkern, sondern den Fabeldichtern, den Orphikern und ihren Nachfolgern. Sie mögen nur von ihrer Weltentstehung ganz, ganz stille sein und die Herleitung der Welt aus der Welt und der Armut aus der Pohwerté den Dichtern überlassen. Sie können nicht verlangen, daß wir uns mit solchen Poesien und Witzen als mit einer wissenschaftlichen Weltentstehungstheorie zufrieden geben sollen; sie müssen uns etwas andres über die Weltentstehung zu erzählen wissen, bevor wir gestatten können, daß sie das Wort Weltentstehung anwenden, wie sie es nun tun, indem sie die Welt aus dem Chaos entstanden erklären. In Hinsicht auf den gasförmigen Zustand hätten sie zunächst zu lernen, daß er so gut wie der feste und flüssige Aggregatzustand als zur dinglichen Welt hinzugehörig zu betrachten ist, auch wenn man ihn noch so dünn denkt; daß es auch keineswegs angeht, einen Aggregatzustand vor dem andern als den Urzustand zu bezeichnen, der dann noch obendrein das letzte materielle Substrat der Welt genannt werden dürfe, — — wieviel sie nun auch von der Bewegungslehre verstehen: wann endlich werden sie auch dieses Letzte und Hauptsächliche verstehn, daß die Bewegungslehre mehr nicht ist als Bewegungslehre zu lediglich praktisch wissenschaftlichem Behufe, daß aber die Suche nach dem letzten materiellen Substrate ärgste Kompetenzüberschreitung der Wissenschaftsmänner ist? Und in Hinsicht auf das Chaos haben sie zu lernen, daß es sich dabei ebenso wie bei Atom um einen lediglich fiktiven Konstruktionsbegriff handelt, *der an sich selbst mit dem Begriffe der Natur gar nichts zu tun hat,* sondern nur mittelbar ihm dient, damit der wissenschaftliche Be-

griff von der Bewegung in der Natur der Dinge, unser einziger wirklicher Begriff, zustande komme, und damit die Bewegungslehre ihre notwendige hypothetische Stütze gewinne, nicht aber um Weltentstehung zu erklären. Sie müssen sich ernstlich daran machen, dies zu lernen, daß unser Begriff von Dingen unser einziger wirklicher Begriff ist, — weder Raum noch Zeit noch Atom noch Chaos sind Begriffe neben ihm: Raum und Zeit fallen mit dem Begriffe des Dinglichen durchaus zusammen (insofern der Raum die Abstraktion ist von allen besonderen Merkmalen des Dinglichen und die Reflexion allein auf das wesentliche Merkmal der Ausdehnung, Zeit die Abstraktion von allen besonderen Merkmalen des Dinglichen und die Reflexion allein auf das wesentliche Merkmal der Veränderung oder Bewegung), und Atom und Chaos sind lediglich fiktive Konstruktionen von wissenschaftlicher Verwendbarkeit. Nicht anders, ganz gewiß, als in solcher echt wissenschaftlichen Bedeutung haben jene ersten griechischen Denker das Wort Chaos angewandt, und noch einmal auch dies: abgesehen von dem hier Festgestellten, demzufolge nun jene Männer in einem ganz anderen Lichte erscheinen wie bisher, nämlich nicht als närrische Kosmogonisten, sondern als Denker, denen es um die Grundlegung der Bewegungslehre zu tun war, — auch wenn man sie als Kosmogonisten betrachtet, bleibt auf jeden Fall dies bestehen, daß sie weit entfernt erscheinen, von einem einzelnen sinnlichen Stoffe als vom Prinzip der Dinge zu reden. Sie reden überall von dem allgemeinen hypothetischen Grundstoffe. Wer das nach den Aussagen der Alten noch bezweifeln will, warum bezweifelt er nicht auch die Aussage der Neuen, daß sie es mit ihrem Gase gar nicht meinen, wie sie's meinen, und warum trotzt er ihnen nicht ins Gesicht, daß sie L e u c h t g a s meinen?!

Man weiß wirklich nicht was man angesichts dieser Tatsache von unsrer Gasnebularhypothese und angesichts der Tatsachen von jenen Gedanken der Griechen, wie ich sie vorgeführt habe und weiter vorführen werde, man weiß nicht, was man dazu sagen soll, wenn ein sehr bekannter Schriftsteller, der uns das allgemeine Urteil der Wissenschaftsmänner, dieses Urteil souveräner Unwissenheit auszusprechen gut geeignet scheint, sich folgendermaßen, der Entwicklungslehre zuliebe, vernehmen läßt: „Gehörte sicherlich nicht nur eine sehr erhebliche Kraft der Abstraktion, sondern auch das gesamte naturwissenschaft-

liche Wissen und Können des achtzehnten Jahrhunderts dazu, um die jetzige Gestaltungsform der Erde und des Universums von einem gasförmigen Urzustande abzuleiten, so können wir die Frage, ob das griechische Denken einer derartigen Abstraktion fähig war, unbedingt mit Nein beantworten. Wir werden daher Jenen Recht geben, welche behaupten, die griechischen Naturphilosophen hätten bei ihren Erklärungsversuchen in Betreff der Weltentstehung abwechselnd einzelne „Elemente" — das Wasser bei Thales, die Luft bei Anaximenes, das Feuer (oder die Wärme?) bei Herakleitos — als erklärende Prinzipien fungieren lassen. Was Letzteren anbelangt, so nimmt er sicherlich in unsrer Achtung die höchste Stellung ein .... Herakleitos erklärte das Werden für das absolute Prinzip aller Dinge. Nichts ist beständig; Alles ist in steter Veränderung, in endloser Bewegung begriffen, „Alles fließt (παντα ρει). Dieses Prinzip des Werdens ward später auch von der Platonischen Philosophie angenommen. Allein, wenn auch die Forschungen nachfolgender Jahrtausende eine gewisse (!) Richtigkeit solcher ursprünglichen Ideen ergaben, so lag diesen Anschauungen doch nichts zu Grunde, was nur auf einen leisen Schimmer von Wahrheitserkenntnis hindeuten mochte."

Die Bewegungslehre bei den griechischen Denkern.

(Fortsetzung.)

Nach diesem Zwischenspiel und nachdem nun auch noch hergesetzt worden das niederschmetternde Urteil über die unglücklichen alten Männer ohne leisen Schimmer von Wahrheitserkenntnis, mit denen ich unglücklicher Mann mich hier beschäftige, fahre ich in dieser Beschäftigung fort und lenke wieder auf den vorigen Weg zurück.

Ich habe an den kärglichen Überresten von Gedanken der ältesten griechischen Denker gezeigt, was ich habe zeigen wollen. Indem, was den Kern ihres Denkens ausmacht, nun offen vor uns liegt, erkennen wir, daß die Gedanken in den Denkern ewig die gleichen sind, und lassen uns nicht weiter verwirren durch das, was ebenfalls immer das Gleiche ist: wie nämlich das Volk in einer jeden Zeit, je nach dem Stande seines Aberglaubens, diese Gedanken mißdeutet und verleumdet, — vielmehr erkräftigen wir uns an der Überzeugung von den ewigen Wahrheiten, was uns eine ganz andere historische Tröstung, Festigkeit und Leben einflößt als das Mißgebürtchen Entwicklung, wenn wir uns von ihm seine Spekulationen vormachen lassen, die sich allesamt als Albernheiten und zuletzt als ein völliges Nichts herausstellen.

Ich kann mich nun über die jüngeren Denker kurz fassen, mit einigen Hinweisungen und Anführungen mich begnügend, um so eher, da es sich zeigt: je mehr Nachrichten wir von ihren Gedanken besitzen und je mehr Überlieferung ihrer eignen Worte erhalten blieb, desto deutlicher haben wir es vor Augen, wie Alles ihnen besteht in dem Loskommen von der Sinnenerfahrung und Alles sich zugekehrt zeigt dem abstrakten Denken der Bewegungslehre. In der Tat, um davon einen genügenden Bericht zu geben, müßte ich eine Geschichte des griechischen Denkens schreiben — das heißt des Denkens über die Welt der Dinge. Nur dieses Denken, nur allein das abstrakt wissenschaftliche Denken des praktischen Verstandes kommt ja hier in Betracht.

Denn die Bewegungslehre ist ja nicht die Philosophie, sie ist nicht das absolute Denken: sie ist das relative Denken, sie ist unsre Weltanschauung im praktischen Verstande, vom Denken der geistigen Wahrheit, als einer ganz andern Fakultät des Denkens, grundverschieden. Und auch diesen Unterschied zwischen diesen beiden Fakultäten des Denkens finde ich bei einigen griechischen Philosophen ausgesprochen. So bei **Parmenides**, der — wenigstens nebenbei ein Wort davon zu erwähnen — die Tiefe der Bewegungslehre erfaßt hatte, wie man schon aus dem Einen Ausspruche ersehen mag:

> „denn es ist Eins und dasselbe,
> was in dem Menschen das Denken und was da bewegt seine Glieder
> und was Alles bewegt; denn das All füllt Eine Beseelung."

Denken und Sein ist ihm dasselbe, es gibt nur Ein Sein, worin nichts weder entstehen noch vergehen kann (ὡς ἀγενετον ἐον και ἀνωλεθρον ἐστιν). Nachdem Parmenides den Vortrag seiner eigentlichen Philosophie beendigt hat und sich nunmehr den Gedanken des relativen praktischen Verstandes zuwenden will, tut er dies mit folgenden Worten:

> „Hiermit hab ich dir jetzt die getreue Rede beschlossen
> von den Gedanken der Wahrheit: nun sollst du der Sterblichen Meinung
> lernen, den täuschenden Prunk in meinen Worten vernehmend."

(δοξας δ'ἀπο τουδε βροτειας μανθανε, κοσμον ἐμων ἐπεων ἀπατηλων ἀκουων. Simplik. phys. f. 9a, 38b; de coelo f. 137a). Und Platon hebt gar überall den Gegensatz zwischen der ἐπιστημη, d. i. dem absoluten geistig philosophischen Denken und der πιστις, d. i. dem relativen Denken des praktischen Verstandes hervor (er nennt also im Gegensatze zum absoluten Denken: das relative Denken unsrer wirklichen Erfahrungen πιστις, Glauben, und ist natürlich sehr weit entfernt von der Manier der Christen, das gänzlich Unglaubwürdige, die Mirakelerfahrung, als Glauben zu bezeichnen), und im Timaios nennt er das, worauf seine Weltanschauung, seine Bewegungslehre basiert ist, εἰκοτες μυθοι. Eine höchst beherzigenswerte Erinnerung für unsre Naturphilosophen, die bei ihren Hypothesen nicht viel Bewußtsein zu haben pflegen von εἰκοτες μυθοι, πιστις und κοσμος ἀπατηλος. Sehr Wenige haben das Be-

wußtsein davon, daß es sich bei ihren Hypothesen um bloße Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten handelt, gewöhnlich haben nur die großen Erfinder der Hypothesen dieses Bewußtsein. Ich erinnere an das oben von Laplace Angeführte über seine Hypothese von der Entstehung unsres Sonnensystems; auch Newton hat seine Anziehungskraft nur als eine Hypothese aufgestellt, ja nicht einmal im eigentlichen Sinne als Hypothese will er sie gelten lassen (et hypotheses non fingo): am Anfange und zum Schluß seiner Principia, und im dritten seiner Briefe an Bentley geradezu mit Heftigkeit, verwahrt er sich gegen „die große Absurdität, auf die wohl Niemand, der in philosophischen Dingen die erforderliche Fähigkeit zum Denken besitzt, verfallen könnte", daß die Tatsache der Gravitation zu erklären sei aus einer der Materie wesentlichen Anziehungskraft, derzufolge, im Widerspruch zu den Elementen der mechanischen Theorie, eine Wirkung in die Ferne, ohne vermittelndes Medium, solle möglich sein. Bei uns ist freilich die Anziehungskraft längst eine ausgemachte Wahrheit, und aus der Hypothese vom Ursprunge unsres Sonnensystems ist längst die Wahrheit von der Entstehung der Welt fabriziert worden; wobei wir mit Goethes Worten der allgemeinen Bemerkung gedenken, „daß die originellen Lehrer immer noch das Unauflösbare der Aufgabe empfinden und sich ihr auf eine naive, gelenke Weise zu nähern suchen. Die Nachfolger werden schon didaktisch, und weiterhin steigt das Dogmatische bis zum Intoleranten." Nicht anders auch, nur noch unweit heftiger und verderblicher in der Wirkung, weil hier der Lebensgrund des Volkes sich äußert, geht es mit den eigentlichen Gedanken des Aberglaubens, mit den Hauptformen des fiktiv absoluten Denkens, vor denen man sich hüten muß, auch wenn sie nur erst als Hypothesen in die Allgemeinheit geworfen, von dieser beifällig und gläubig aufgenommen werden. Der Glaube wird zur Überzeugung, zum Fanatismus, zu Folter und Scheiterhaufen. — Daß alle unsre wissenschaftlichen Hypothesen nur Wahrscheinlichkeit für sich haben, — damit man das nur ja recht verstehe, muß man sich deutlich machen, daß damit nicht etwa gesagt sein soll: es stehe bei ihnen nicht fest, ob sie absolute Wahrheit seien oder nicht. Nein, die Wahrscheinlichkeit bezieht sich hier ganz und gar lediglich auf das relative Denken. Die wahrscheinlichste Hypothese — das bedeutet: die der Wahrheit des relativen Denkens am nächsten

kommt. Im absoluten Sinne kommt nicht allein keiner Hypothese, sondern auch den allersichersten Wahrheiten des praktischen Verstandes und seiner Wissenschaft auch nicht der geringste Grad von Wahrscheinlichkeit zu. Das unterliegt keinem Zweifel für denjenigen, der die Fakultäten des relativen praktischen Denkens und des geistigen Denkens auseinanderzuhalten versteht, und das absolute Nein der geistigen Wahrheit schließt keinen Widerspruch des Denkens ein gegen das relative Ja des Verstandes. Und diese letzte Bemerkung, eine selbstverständliche Anwendung der Fakultätenlehre, möchte ich den sogenannten Philosophieprofessoren für ihre Bemühungen mit den Denkern dringlichst ans Herz legen, damit sich etwaige Bessere unter ihnen nach Möglichkeit von dem läppischen Geschwätz über „die unversöhnlichen Widersprüche" und „die unlösbaren Schwierigkeiten" in den Gedanken irgend eines Denkers in Zukunft fern halten. Sie haben darüber schon alexandrinische Bibliotheken zusammengeschrieben, von denen man, trotzdem man sie nicht verbrennt, jedenfalls die völlige Wertlosigkeit mit bestem Gewissen aussagen kann; und das ganze Gewäsche in all den Schmieralien rührt doch lediglich daher, daß sie keine Ahnung zu fassen vermögen von dem fundamentalen Unterschiede zwischen der Fakultät des geistigen Denkens und des relativ praktischen Denkens. Wer diesen Unterschied versteht, dem sind mit Einem Schlage „die Widersprüche und Schwierigkeiten" gelöst, und freilich, damit ist auch der Geschmack an dieser Volksbelustigung über die Widersprüche der Denker hin und ihre ganze Litteratik ist hin, denn, was darin noch weiter angetroffen wird: ihre eignen Kunststücke zur Lösung der „Widersprüche des Denkens" mit ihrem höchsteigenen Denken sind zwar der Art nach, wegen des lächerlichen Gegenscheines dem wirklichen Denken gegenüber, possierlich genug, aber doch nur für Augenblicke, und wenn gerade ernste und anständigere Beschäftigung nicht zulässig erscheint; auch wirkt schon jede größere Portion ihrer Vorführungen quälend langweilig und fast ertötend, und schlafen ist besser als so elend bei Solchen wachen.

Auf unsere wirklichen Denker nun wieder zu kommen und nach dem ausführlicheren Verweilen bei der ersten Form des Gedankenausdrucks nun auch noch über die andere Form einige Bemerkungen hinzuzufügen: Bereits mitten unter den ersten Denkern, die sich zur Bezeichnung des Grundstoffes noch der

Vergleichung mit einem qualitativ Stofflichen bedienen, fanden wir bei Anaximandros den jedes Mißverständnis und jeden Verdacht eines Befangenseins in der Grunderfahrung ausschließenden glücklichen Terminus des Apeiron, der von dem unzweifelhaft allerreinsten und schärfsten wissenschaftlichen Denken Zeugnis gibt. Wir hatten dabei erwähnt, daß vielleicht schon das Apeiron die nähere Bestimmung der Atomistik zuläßt und auf die Verbindung hingewiesen, in welche Anaximandros mit **Anaxagoras** gesetzt wird. Übrigens gilt auch von des Anaxagoras Homoiomerien das dort oben über jene Elementarteile des Anaximandros Gesagte: es handelt sich da nicht um Atome, sondern um Moleküle. Es handelt sich auch bei Anaxagoras (im Vorbeigehen sei noch von Anaxagoras angeführt: „An ein Werden und Vergehen glauben die Hellenen mit Unrecht, denn es wird nichts und es vergeht nichts, sondern es tritt von Seiten der seienden Dinge ein sich Mischen und ein sich Trennen ein; deshalb würde man das Werden richtig das sich Mischen, das Vergehen das sich Trennen nennen.“ Simplik. in phys. 34b) nicht um eigentliche Atomistik, sondern um den Übergang aus dem Einen des Denkens zu dem Vielen der Dinge durch die Annahme von Molekülen, also einfachen elementaren, aber doch schon qualitativ bestimmten Stoffteilen in den zusammengesetzten Dingen. Anders denn als Molekülistik ist die Aggregation (μιγμα) der Homoiomerien bei Anaxagoras nicht aufzufassen: denn es sind so viele qualitativ verschiedene Homoiomerien als qualitativ verschiedene Arten von zusammengesetzten Dingen sind.

Einerlei, wo die eigentliche Atomistik in Griechenland zuerst vorhanden ist, — sie ist jedenfalls vorhanden. Sie ist uns in der Lehre des **Demokritos** in allen Ausführlichkeiten erhalten geblieben, und die demokritische Lehre ist wegen der großen Rolle, die sie in unsrer Wissenschaft spielt, bekannt genug, so daß ein Jeder, mit der bloßen Nennung des Namens, daran erinnert sich fühlt, wie in diesem Denken auf dem Grunde mathematischer Betrachtung die lediglich quantitative Verschiedenheit in Erwägung genommen und alle, dem sinnenmäßigen Denken der Grunderfahrung erscheinende ἀλλοιωσις aufgelöst ist in κινησις, in Bewegung.

Daran sollte wenigstens bei dem Namen Demokritos ein Jeder sich erinnert fühlen, und nicht weniger sollte man ein-

gedenk bleiben seiner Formulierung von den Gesetzen der Unzerstörbarkeit des Stoffes und der Erhaltung der Energie. Doch wird es gut sein, zur Unterstützung so manches etwa schwach gewordenen Gedächtnisses, auf Diog. L. IX, 44 hinzuweisen (μηδεν τ' ἐκ του μη ὄντος γινεσθαι και εἰς το μη ὄν φθειρεσθαι) und die Stelle Lucr. II, 294 sq. anzuführen: „Die Menge des ursprünglichen Stoffes ist immer von gleichem Umfange, denn weder wird sie durch irgend Etwas vermehrt, noch geht Etwas von ihr verloren (nam neque adaugescit quicquam, neque deperit inde). Daher waren des Urstoffes Körper von ewigen Zeiten her in derselben Bewegung, worin sie jetzt sind und werden darin auch in Zukunft bleiben. Es wird auf die gleiche Art hervorgebracht werden wie hervorgebracht ward; Alles wird entstehen, wachsen und wirken, so wie es einem Jeglichen zulässig ist nach den Gesetzen der Natur. Die Summe der Dinge zu ändern vermag keine Kraft (nec rerum summam commutare ulla potest vis)."

Die ganze Welt der Dinge wird aufgelöst in Bewegung vorgestellt, und zwar in Ortsveränderung der Atome. Alle Veränderung, alles Werden und Vergehen der zusammengesetzten Dinge ist Bewegung der Atome, die von aller qualitativen Verschiedenheit der zusammengesetzten Dinge ebenso durchaus verschieden sind wie der Grundstoff der älteren Jonier; diese Atome sind der Möglichkeit nach Alles, der Wirklicheit nach nichts (Aristot. met. XII, 2: ἦν ἡμιν παντα δυναμει, ἐνεργεια δ'οὐ).

Wobei ich nun von dieser Atomistik des Demokritos nur noch bemerken will, daß sie himmelweit davon entfernt ist, absoluter philosophischer Materialismus sein zu wollen, als welcher sie gewöhnlich gepriesen oder verschrieen wird, vielmehr ist sie lediglich notwendiger Materialismus des praktischen Verstandes, dessen Relativität sich Demokritos wahrlich nicht verhehlt hat; denn Demokritos war ein Denker. Und überhaupt: unter den bekannten griechischen Denkern ist kein einziger Materialist (so wenig wie unter den Künstlern ein Naturalist), keiner, bei dem der Materialismus die absolute Philosophie hat sein sollen, keiner, der nicht eine solche von geistiger Art hinter sich gehabt hätte. Ich muß aber darüber das Nähere der Ausführung und Begründung auf eine andere Gelegenheit verschieben und kann nur noch, als Fingerzeig für Solche, die selber zusehen wollen, an eine Stelle bei Sext. Emp.

ad math. VII, 137 erinnern, wo es ganz unverkennbar hervortritt, daß Demokrit dem gleichen Denken, welches ihm zu seiner Atomistik verholfen hat, alle Fähigkeit einer absoluten Erkenntnis gänzlich abspricht, wozu noch hinzuzunehmen Diog. L. IX, 72 der Ausspruch des Demokrit: daß die Menschen im eigentlichen Sinne des Wortes überhaupt kein Wissen besäßen. Auch hier wieder liegt der Grund für das entstellende Urteil über einen Mann wie Demokritos in der Volksauffassung, der es unmöglich fällt, die Fakultäten auseinanderzuhalten und nach der Reinheit zu verstehen, was ein Denker von der einen und was er von der andern gesagt hat. Die Volksauffassung hat alle Überlieferung der Denker verwirrt und verdorben und hat damit auch den besseren Köpfen den Zugang zu den eigentlichen Gedanken der Denker unendlich erschwert. Nur nachdem wir uns von der über Alles und Alles hin ergossenen populären Meinung frei gemacht haben, können wir, an der Hand der Klarheit bringenden Unterscheidung nach den Fakultäten des Denkens, uns wieder zurecht finden und alles Nützliche und Große rückhaltlos anerkennen und wahrhaftig erst nutzen.

Zur Atomistik hinzuzunehmen ist der **Pythagoreismus**, der in der erreichbar höchsten Strenge des formalen Denkens ausspricht, daß es für die Wissenschaft auf die Ergründung der allgemeinen mathematischen Verhältnisse ankomme, welche die ganze Natur durchdringen, daß die Zahlenverhältnisse das alle Bewegung Bestimmende und in ihr Herrschende seien. Was für die Atomistik die Atome und ihre mathematische Konfiguration ist, das sind für den Pythagoreismus die Zahlen, und bei dem Übergange, der hier überall aus dem Arithmetischen in das Geometrische unmittelbar vollzogen wird, die geometrischen Figuren. Die Zahlen sind die Prinzipien, das heißt das Verhältnismäßige in allen Dingen, in ihrer Zusammenstimmung und ihrem Bestehen wie in ihrem Untergange durcheinander, wobei die Erfahrung, die für die Entwicklung dieser Abstraktion erforderlich war, in der gelungenen Aufdeckung gewisser harmonischer Tonverhältnisse z. B. der Oktave vorlag. Die Entdeckung dieser Zahlenbeziehungen spielt hier die gleiche Rolle für die Abstraktion wie die Beobachtung der Verwandlungsfähigkeit von Wasser oder Luft bei Thales und Anaximandros, oder wie bei uns neuerdings die Feststellung des Äquivalents der Wärme für die Abstraktion von der Erhaltung der Energie: es handelt sich bei

dem Allen um Beispiele, um Erfahrung, wodurch die dingliche Existenz in der Mitte ihrer Verwandlungsbewegung gleichsam abgefaßt wird, von wo aus man sie nach oben und nach unten hin zu verfolgen sucht, soweit es angeht.

Das Beispiel der Töne war ein eminent glückliches: denn bei dem Gehörten der Töne konnte man nicht wie bei dem Gesehenen, Betasteten, Geschmeckten, Gerochenen auf den Gedanken geraten, daß es sich um die Wahrnehmung eines Dinges handle, höchstens konnte man das Gehörte für die Eigenschaft eines Dinges halten, welche Eigenschaft aber, je nach dem verschiedenen Verhältnis, in welchem z. B. eine Darmsaite in Schwingung gesetzt wurde, eine verschiedene Wirkung für das Gehör ergab und eben damit das Entscheidende des Verhältnismäßigen an den Tag brachte. Das Beispiel der Töne, die Musik diente den Pythagoreern zugleich zum veranschaulichenden Symbole für ihr abstrakt konstruiertes Zahlenprinzip, (da dieses selber nicht wie Wasser, Luft, Feuer zu solchem Behufe geeignet war), es tritt geradezu an seine Stelle. Den Pythagoreern ist nicht nur Alles Zahl, sondern auch Alles Musik. Ihnen ist die Philosophie Musik, sie hören die Gestirne klingen, das ganze Weltall ist ihnen musikalische Harmonie. Dieses Weltall, heißt es in der unter dem Namen des Timaios aus Lokri auf uns gekommenen Schrift (Περι ψυχας κοσμου και φυσιος, 13 — und wenn auch wirklich diese Schrift erst wiederum aus dem Platonischen Timaios zusammengestellt sein sollte, so bleibt dies für unsre Zwecke belanglos, denn Platon folgt in seinem Timaios den Pythagoreern), das Weltall ist einzig und in sich vollkommen, es droht ihm keine Gefahr weder von außen her noch von innen durch sich selbst. „Es findet auf keiner Seite weder Zunahme noch Abnahme statt, Alles bleibt nach vollkommenstem Verhältnis in unzerstörbarer Harmonie."

Von den eigentlichen Sätzen des Pythagoras selbst zur Bestimmung der quantitativen Verhältnisse ist nur eine schlechte, zum Teil sehr dunkle und von spielerigen Gedanken umwucherte Überlieferung zurückgeblieben; selbstverständlich auch, daß sich Viele aus dem Kreise der Pythagoreer mehr im Symbole als im Begriff gehalten haben, — aber unverkennbar bleibt bei alledem sowohl die Reinheit der ursprünglichen Auffassung von der Welt der Dinge nach ihrer Einheit und nach ihrer Gesetzlichkeit, nach den bestimmten Verhältnissen eines jeden

einzelnen Dinges zur Totalität der Dinge und zu allen übrigen einzelnen Dingen:

„Wie als Eines das All, und gesondert doch Jedes bestehet,“

wie auch die Reinheit der wissenschaftlichen Methode, die hier wie nur irgendwo sonst in der bewußtesten Einsicht und Absicht des Strebens vorhanden ist und in der mathematischen Formulierung gipfelt; es wird geradezu versucht, alle die verschiedenen Beschaffenheiten des Stofflichen auf einfache geometrische Figuren zurückzuführen. Die Abstraktion findet sich hier in solcher Höhe des reinen Bewegungsgedankens, daß von dem sich bewegenden dinglichen Substrate nirgendwo mehr die Rede ist, und unzweifelhaft von Pythagoras selber stammt das scharfgeprägte Wort von der Weltentstehung οὐ κατα χρονον, κατ' ἐπινοιαν!

Am hellsten unterrichtet sind wir über die Gedanken des Herakleitos, des Platon und des Aristoteles, und so sehen wir denn auch hier, wo die Überlieferung reichlich strömt, auf welche großartige Weise, besonders von den großartigen Männern Herakleitos und Platon, der in sich selbst lebendige Naturprozeß ausgesprochen wurde.

Von **Herakleitos** sind nicht gar viele Sätze aufbewahrt, aber es gilt von ihnen in erhöhtem Maße, was von den Sätzen jener noch älteren Denker gilt: diese Sätze erweisen sich als ein hochbedeutsamer Inbegriff alles Dessen, worauf es ankommt.

Und nicht genug damit, — diese wenigen Sätze, sie gehören wahrlich zu den wunderbarsten Sätzen von der Welt, vergleichbar nur Bibelsätzen. Auch ist ihr Stil wie philosophischer Bibelstil: ein so hoher Ton der Fülle ist darin getroffen, so Vieles überdrängt, Alles in die Tiefe reichend, wird gegeben in so sparsamer Rede. Der Mann, der so gibt, ist ganz Mann aus Einem Gusse und ganz und gar überall selber drin in seinen Worten, von denjenigen einer, denen die Gedanken geraden Weges aus dem Herzen kommen; darum sind seine Worte so groß und mächtig. Es ist die Originalsprechweise des wahrhaft großen Mannes, — so erklingt die Harfe der Menschheit nur, wenn einer von den ganz Gewaltigen sie spielt. So daß uns nun aus diesen Worten — aus diesen wenigen Worten — zu allem Tiefsinn der Rede hinzu, diesen durchbrechend und ihm erst die letzte zwingende Wahrhaftigkeit leihend, das eindrucksvollste und für immer unvergeßlich anschauliche Bild des Mannes entgegentritt, wie

das eines im Leben Gekannten. Das Bild dieses mächtigen und schrecklichen Mannes und gleichsam dieser Mann selber tritt unter uns — er, der im Leben nicht hervortrat, der geistesgewaltige, charaktergroße Aristokrat! Wie er sich seiner Besonderheit in ihrem hohen Werte und seines Gegensatzes zu allem Volke, auch zu aller Bildung, Viellernerei und Vielwisserei des Volkes auf so herrlich ingrimmige Art bewußt zeigt — denen gegenüber, die doch das Eine niemals kennen, von denen er sagt: „mehr Not tut es, ihren Übermut (den Übermut der Vielwisser) zu dämpfen und zu tilgen als eine Feuersbrunst," „die gleich den Hunden anbellen, wen sie nicht kennen," — er führt sein Leben ganz nach seinen Gedanken, verachtet von der Menge, die er flieht, damit sie ihn fliehe, und auch dem größten Könige der Welt, der ihn sucht, seinen Platz anweisend unter der Menge: da er zur Menge gehört, über die sich wahrlich kein König durch das bloße Königsein erhebt*). Das ist ein Mann, würdig des Denkens und der sich des Denkens würdig hält und beträgt, das ist ein Mann, der vom Feuertrunke der Freiheit stark gekostet hat, das ist ein feuriger Mann: Feuer ist sein Prinzip, die feurigste Seele ist ihm die beste, und seine Seele ist ganz Feuer! Wahrlich, die wenigen Sätze, die uns seine erhabenen Gedanken des Wissens und der Freiheit, und die zugleich solchen freigewordenen Mann, uns selber freimachend, offenbaren, — von denen müssen wir wohl sagen, daß sie zu den Wundern der Welt gehören.

Auf diesen vorhandenen Schatz können nicht genug aufmerksam sein diejenigen, die mit dem echt wissenschaftlichen und mit dem geistigen Blicke auf das Bedeutende zu merken wahrhaft imstande sind. So müssen sie nämlich auch hier und mit aller Selbständigkeit des Denkens geradezu herantreten, und dürfen sich nur an das unzweifelhaft Echte halten, das sich dem echten

*) Dem Dareios Hystaspis, der ihn wegen seines Werkes lobt und ihn zu sich einladet, damit er ihm Vieles, was ihm, dem Könige und auch den geübtesten Lesern dunkel geblieben sei, erklären möchte, antwortet Herakleitos in einem Briefe: „Soviel Sterbliche leben, so sind sie der Wahrheit und Gerechtigkeit fremd und halten auf Unmäßigkeit und Eitelkeit der Meinungen, um ihres bösen Unverstandes willen. Ich aber, indem ich die Vergessenheit alles Bösen erreicht habe, und das Übermaß des Neides, der mich verfolgt, und den Übermut des hohen Standes fliehe, werde nicht nach Persien kommen, mit Wenigem zufrieden und bei meinem Sinne bleibend (Diog. L. IX, 14)."

Sinne von selber kund gibt, damit sie den allgemeinen Begriff wieder in sich hervorrufen. Wer in den üblichen Darstellungen sucht, wo sich die hergebrachten Auffassungen liederlich zwischendrängen, ergänzen und überbauen, der wird sich dabei um alles betrogen finden: denn was die Zeit von den Trümmern des herrlichsten Gebäudes stehen gelassen, das haben die Professoren mit ihrem vandalischen Wiederaufbauen verwüstet, neuestens gar durch bloßes Übersetzen, — indem sie den Herakleitos, bei völliger Unfähigkeit des Auffassens, in Grund und Boden übersetzen*). Die Darstellungen der Professoren können uns nichts nützen; sie wissen nichts von diesen Männern, sie hören nur, was sie, die Professoren, über diese Männer sagen, was aber diese Männer selber wirklich sagen, das geht wie der Wind an ihnen vorüber. Man muß verstehen, daß ganz ebenso wie es eine vom Volke zurechtgemachte Religion gibt, die nicht das Geringste mit den geistigen Heroen zu tun hat, auf die sie angeblich sich stützt und von denen sie erzählt: daß ganz ebenso auch eine Volksmetaphysik existiert, worin und in deren Bericht von den großen Denkern nichts angetroffen wird von den wahrhaften Gedanken der großen Denker. Die Philosophie ist nicht für das Volk und seine Professoren, denen die Philosophen nichts sagen können; eben dies aber, daß es unmöglich ist, ihnen etwas von der Philosophie zu sagen und was sie ihnen sonst zu sagen haben, das müssen sie ihnen in Zukunft mit noch ganz anderer Deutlicheit sagen als bisher. (Ich weiß von zwei Professoren, die eine Ausnahme bilden, und es wird mehr geben, von denen ich nicht weiß, — ich rede aber natürlich von denen nach der Regel). Wie sollten in ihren Darstellungen große Männer leben können, die auf so große und allergrößte Art geredet haben? Vielmehr scheinen sie nach diesen Darstellungen abstrus verwirrt zu reden und scheinen Alle Verschiedenes zu reden, da sie doch in Wahrheit, wie wir auch hier

*) Meisterhaft wie seine Übersetzung Platons ist auch die Übersetzung der Fragmente des Herakleitos durch Schleiermacher. Beides kommt darin zum Ausdruck, was in Herakleitos sich vereinigt findet: das Feuer der leidenschaftlich gewaltsam erregten Seele bei der größten Fähigkeit zur Klarheit. Der Charakter des Herakleitos ist, soweit hellenische Männer in Betracht kommen, nur mit dem des Aischylos zu vergleichen. Aischylos und Herakleitos sind wunderbar unter den wunderbarsten Griechen, weil in ihnen dem griechischen Wesen der Glanz und die Herzensfülle des Orientalismus zugemischt erscheint.

bei der Betrachtung ihrer wissenschaftlichen Gedanken von der Bewegung finden, Alle nur Eines reden; und über das Hauptsächliche, was wir hier gar nicht in Betracht nehmen können, über die eigentlich geistigen Gedanken scheinen sie, diesen Darstellungen zufolge, gänzlich stumm gewesen zu sein. Wer aber nur Ohren hat, dem werden sie ihre Lippen öffnen; und wer nicht gänzlich ohne jegliches Gewissen und Gerechtigkeit ist, der wird an dem Unfug, wie diese Männer in den Entwicklungs-Menagerien gezeigt werden, in Zukunft nicht weiter mitmachen und ihm nach Möglichkeit selber Einhalt tun. Es ist ja ein frivoles, ja ein gehässiges und gänzlich schamloses Verfahren gegen wahrhaft große Männer, deren wahrhafte Größe auch nicht dem leisesten Zweifel unterliegen kann, sie, der Entwicklungslehre zuliebe, so herunterzusetzen, ihre Gedanken zu verstümmeln und zu töten. Denn freilich, nach der Entwicklungslehre müssen die Alten so dumm sein, weil ja die Neuen so klug sind und erst durch die Entwicklung so klug geworden sind. Das begreift heute „jeder logisch richtig denkende Gebildete" ohne weiteres, und da unsre Gebildeten chronologisch die Letzten und also in aller Hinsicht die Richtigsten sind, so werden sie wohl auch logisch am richtigsten denken. Trotzdem sage ich: es ist frivol, gehässig und schamlos von den kleinen Männern, über die großen Männer der Vergangenheit zu urteilen, „daß sie ohne leisen Schimmer von Wahrheitserkenntnis geblieben seien" und wohlwollend hinzuzufügen, „daß allerdings die Forschungen nachfolgender Jahrtausende eine gewisse Richtigkeit ihrer Ideen ergeben hätten." Man lese diese Untersuchungen zu Ende. Wer sie zu Ende gelesen haben wird, der wird zugeben müssen, daß alle Gedanken, die unter uns nützlich, bedeutend und bewunderungswürdig sind, von diesen Männern in aller Helligkeit und Schärfe gekannt waren, und wenn sie uns auch zum Teil in Unordnung und ohne Verbindung überliefert sind, so gibt es wegen der Herrlichkeit und Bestimmtheit dieser also überlieferten Gedanken, die alles Wesentliche ohne Ausnahme berühren, keine andere Nötigung für uns als die zu dem Schlusse: daß ursprünglich Alles an seinem Orte im Zusammenhange eines der hohen Bedeutung dieser Teile entsprechenden Ganzen gestanden haben müsse. Wir haben die Pflicht so zu denken — um der Natur des Denkens willen.

Dem Prinzip der Bewegung — denn nur davon zu sprechen

ist dieses Mal unsre Aufgabe, — hat Herakleitos die allerschärfste Fassung gegeben, indem er die Welt das Werden, das Fließende nennt (οἰχησεσθαι παντα; παντα ῥει ὡς ποταμος): man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen (Plat. Kratyl. 402; Kratylos bekanntlich überbot den Herakleitos: man könne auch nicht einmal in den Fluß steigen), Ruhe und Stillstand ist aus dem Verzeichnis des Wirklichen und Wahrhaften ganz ausgestrichen (Stob: Eclog. phys. I, 366); freilich: schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und Ohren der mit rohen Seelen Begabten (Sext. Emp. adv. m. VII, 126) — d. h. Derer, die immer wieder gegen die Wahrheit des Denkens die sinnenmäßige Grunderfahrung geltend machen und in sie zurückfallen.

Bei Herakleitos findet gar nicht erst die Frage statt nach dem Vielen und nach dem Werden, da für ihn die Welt der Dinge, ihrem Begriffe nach, die werdende ist. Die Welt ist das Bewegte, in dem Kreislaufe dieser Bewegung, dieser Umwandlung ist ein Auf und Ab nach Notwendigkeit und Gesetz. Nach Notwendigkeit und Gesetz ist Alles Wechsel und Wandel des Einen, „der Weg aufwärts“ und „der Weg abwärts“ schlingen sich ineinander, und nichts wird und nichts vergeht, eines ist des andern Tod und Leben: „das Feuer lebt den Tod der Erde, und die Luft lebt den Tod des Feuers, das Wasser lebt den Tod der Luft und die Erde den des Wassers (Max. Tyr. 25 p. 260);“ und dieses Alles ist Eines, und „Dasselbe ist das Lebende und das Tote, das Wachende und das Schlafende, das Junge und das Alte (Plut. consol. ad Apoll. 10).“ Alles ist Umtausch gegen das Eine Urfeuer (πυρος ἀμοιβη), und die Vielmannigfaltigkeit des aus dem Einen Entstehenden hat ihren Grund nur in dem Unterschiede der Quantitäten (Aristot. phys. I, 2). Der Grund des Werdens, das Werden selbst ist das Feuer; gegen Feuer wird Alles umgesetzt und Feuer wird gegen Alles umgesetzt, wie Gold gegen alle Dinge und alle Dinge gegen Gold (Plut. de Ei ap. Delph. 8). Das Herakliteische Urfeuer ist unsre Wärme, welche die Aggregatzustände ineinander umwandelt, und zugleich dient das Feuer als das reinste Bild der allgemein hindurchgehenden ewigen Bewegung des Äthermeeres, das, ewig sich verwandelnd, doch ewig ohne Verminderung

in demselben Verhältnis und Maß ausgegossen bleibt, wie es zuvor gewesen (Clem. Al. Strom. V, p. 599D: θαλασσα διαχεεται και μετρεεται ἐς τον αὑτον λογον, ὁκοιος προσθεν ην, η γενεσθαι γην)*).

Von Herakleitos hat **Platon** die Lehre von der Bewegung übernommen, und wie dies immer der Fall, so ist es auch hier der Fall: nichts ist verkehrter als das was allgemein gesagt wird. Es wird nämlich in der Bildung allgemein über Platon gesagt — und gegen das, was die Bildung und die Gebildeten über Platon sagen, gilt wiederum nicht das Geringste, was Platon selber sagt, — er sei der ärgste Gegner der Bewegungslehre, wird gesagt. Richtig ist, daß Platon als Philosoph in seiner Philosophie von der Bewegungslehre nichts wissen will, wie kein Philosoph davon wissen will: denn die Bewegungslehre fällt in das Denken des praktischen Verstandes. Hier aber läßt er sie durchaus und ausschließlich gelten, ebenso wie ihm das geistige Denken in seiner Sphäre gilt. Platon ist so wenig Gegner der Bewegungslehre, so wenig, wie das geistige absolute Denken gegen das relative Denken des praktischen Verstandes steht. Ich brauche nur an die oben gemachten einfürallemal gültigen Bemerkungen über die Unterscheidung der beiden hier in Frage kommenden Fakultäten zu erinnern, die für uns Klarheit und vollkommene Einheit in das Denken der Denker bringt. Platon versteht die beiden Fakultäten des Denkens, den praktischen Verstand und den Geist, wohl auseinanderzuhalten; und wer das ebenfalls versteht, der weiß, daß „Sein" oder die absolute Wirklichkeit das Wort der Philosophie ist, „Werden" aber oder die relative Wirklichkeit das Wort der Wissenschaft des praktischen Verstandes, der weiß, was das Sein und das Werden oder die Bewegung bei den Denkern allen und nicht minder denn bei Platon zu bedeuten hat, und er wird folgen können, wo Platon das Prinzip der Bewegung als philosophisches Prinzip aufs äußerste und schärfste bekämpft, und wird dies sehen, ohne daß ihm deswegen die Augen zugeklebt erscheinen, wo er nicht mehr den Platon der ideellen Philosophie sondern den Platon

*) Auch nach Empedokles wird Alles durch ein lebendiges, tätiges Feuer in Bewegung gesetzt (Orig. Philos. V, 27), und ebenso sagt auch Empedokles: nichts in der Natur könne vernichtet werden, sondern Alles wäre in einer beständigen Veränderung (Plut., De plac. ph. I, 30).

der Weltanschauung vor sich hat, die Platonischen Gedanken über die Relativität der Erfahrungswelt, die ganz und gar mit der Bewegungslehre, und überall mit dem höchsten Begriffe von ihr, zusammenfallen. Platon hat von der Bewegungslehre verstanden, trotzdem er sie auch und eben weil er sie in ihrer relativen Bedeutung verstanden hat, und auch von der absoluten Wahrheit die Erkenntnis besaß, „die sich zur Meinung verhält wie das Sein zum Wechsel (Tim. 303)."

Damit man sich überzeuge, daß Platon Etwas von der Physik und von der Bewegungslehre, von der Einheit der Natur und von der Erhaltung des Stoffes und der Energie verstanden hat, soll zunächst eine Stelle aus den εἰκοτες μυϑοι des Timaios mitgeteilt werden. Er spricht dort von der Schwierigkeit, über die Kraft und Natur zu reden, welche dem Prinzip des Ganzen zukomme. „Es muß geeignet sein, alle Entstehung in sich aufzunehmen und zu nähren. Dies ist zwar ganz richtig gesagt, aber es muß dennoch hievon deutlicher gesprochen werden. Indessen ist dies ein mühevolles Unternehmen, sowohl weil es zu diesem Behufe nötig wäre, zuerst über das Feuer und die andern Elemente Untersuchungen anzustellen, und bei jedem derselben zu erwägen, warum z. B. dieses und kein anderes eher Feuer als Wasser genannt wird, und jenes eher so als anders. Überhaupt ist es schwer, in Worten einen glaublichen und sicheren Aufschluß über alle diese Dinge zu geben. Wie sollen wir nun dieselben aufs wahrscheinlichste bestimmen? Zuerst sehen wir, wie wir glauben, dasjenige, was wir jetzt Wasser nennen, wenn es verdichtet wird, zu Stein und Erde werden; wird es aber verdünnt und ausgebreitet, zu Hauch und Luft, und wird dann ferner die Luft verbrannt, zu Feuer. Hinwiederum geht das verdichtete und fester gewordene Feuer in die Gestalt der Luft über; die zusammengedrückte und verdichtete Luft aber in Nebel und Wolken; werden diese noch mehr zusammengedrängt, so strömt das Wasser herab, aus welchem nun aufs neue Erde und Steine entstehen. Und so erscheint uns ein Kreis, der sich selbst Erzeugung und Fortdauer gewährt. Diesen Gründen zufolge wird sich aber auch Niemand erkühnen, von diesen Dingen, welche niemals als dasselbige erscheinen, fest zu behaupten, sie seien nur dies und nichts anderes. Das Sicherste, was wir hierüber festsetzen können, ist folgendes. Was wir unaufhörlich sich verändern sehen, wie z. B. das Feuer, wollen wir nicht also,

sondern immer nur Etwas dergleichen nennen; ebenso das Wasser nicht Wasser, sondern Etwas dergleichen. Auch können wir nichts, was sonst hiervon noch gesagt werden könnte, als fest und unabänderlich gelten lassen, so daß wir es mit einem charakteristischen Ausdrucke bezeichnen dürften, wie wir uns dessen doch oft bedienen, um einer Sache deutliche Bestimmung zu geben; denn diese Dinge fliehen und vertragen nicht die Bezeichnung von: das, dessen, dem und alle jene unveränderlichen Merkmale, mit denen die Sprache das stets Gleiche ausdrückt. Auf diese Art wäre also keines jener Dinge als immer gleich auszusprechen, sondern vielmehr ein Etwas dergleichen stets herumgetrieben, ähnlich bei jedem einzelnen, wie bei allen zu benennen. Und so wäre dann das Feuer, nebst Allem was Entstehung hat, durchaus als ein Etwas dergleichen zu bezeichnen. Dasjenige aber, in welchem jedes dieser Dinge entstanden zu sein, und in welches dasselbe sich wieder aufzulösen scheint, darf allein unter den gebräuchlichen Beziehungen von: dieses oder dem, aufgeführt werden. Keines jener Dinge, sei es nun warm oder weiß, oder sonst etwas, das einen Gegensatz leidet, oder aus demselben hervorgeht, kann demnach jenes sich immer Gleiche genannt werden. Aber wir wollen uns über unsre Meinung verständlicher machen. Wenn jemand alle Gestalten aus Gold gebildet, unaufhörlich in andere Gestalten umbilden, und nun eine davon bezeichnen und fragen würde: was es sei; so wäre die sicherste und der Wahrheit angemessenste Antwort hierauf: es sei Gold. Das Dreieck aber, oder andere Gestalten, welche daraus gebildet würden, als stets dieselbigen zu benennen, da sie doch während dieser Bestimmung sich schon wieder verändern, kann durchaus nicht angehen. Wenn man daher mit Überzeugung das annähernde Etwas dergleichen annehmen will, so ist dies schon hinreichend. Das nämliche Verhältnis hat es auch mit der Natur, welche alle Körper in sich aufnimmt. Diese ist ewig sich selbst gleich zu nennen, und weicht durchaus nicht aus ihrer eignen Kraft: denn sie nimmt stetig alle Dinge in sich auf, ohne jemals eine dauernde Gestalt anzunehmen, welche irgend einem der in ihr begriffenen und aus ihr hervorgehenden Dinge gliche. Als Bildsames liegt sie allem Werden zum Grunde, und wird von den eingehenden Dingen bewegt und gestaltet, und scheint sich daher zu verändern." Die Mutter aller Gestalten sei ein von ihnen Verschiedenes, ein Unsichtbares,

Gestaltloses, Allumfassendes; weder Feuer noch Luft, weder Erde noch Wasser sei die Mutter alles entstehenden Sichtbaren und Sinnlichen, auch sei kein Feuer und nichts von dem, wovon wir ein dauerndes Sein behaupten, etwas an und für sich selbst. Der Verstand wisse das, der Sinn nehme es nicht wahr. „Der Meinung (durch den Sinnenschein) sind alle Menschen teilhaftig; des Verstandes aber die Götter und nur wenige unter dem Menschengeschlechte."

Man vergleiche ferner Platons Ausführungen im Theaitetos (p. 153 seq.) und frage sich, ob er weniger tief eingedrungen ist als die moderne Wissenschaft, wenn er z. B. auseinandersetzt „daß Schwarz und Weiß und jede andre Farbe aus dem Zusammenstoßen der Augen mit der zu ihr gehörigen Bewegung entstanden ist, und was wir jedesmal Farbe nennen, wird weder das Anstoßende sein noch das Angestoßene, sondern ein dazwischen Jedem besonders Entstandenes. Oder möchtest du behaupten, daß jede Farbe, eben wie sie dir erscheint, auch einem Hunde oder irgend einem andern Tiere erscheinen werde? . . . . . . Ebenso ist nun alles Übrige, das Harte und Warme und alles Andre auf dieselbe Art zu verstehen, daß es nämlich an und für sich nichts ist, wie wir auch vorher sagten, sondern daß in dem einander Begegnen Alles Allerlei wird vermöge der Bewegung. Denn auch daß das Wirkende etwas ist und das Leidende wiederum etwas, läßt sich an Einem nicht fest und sicher bemerken: denn weder ist etwas ein Wirkendes ehe es mit einem Leidenden zusammentrifft, noch ein Leidendes, ehe mit dem Wirkenden; ja auch, was mit dem Einen zusammentreffend ein Wirkendes wird, zeigt sich, wenn es auf ein Andres fällt, als ein Leidendes. So daß diesem Allen zufolge, wie wir von Anfang an sagten, nichts an und für sich ein Bestimmtes ist, sondern immer nur wird für irgend ein Anderes, das Sein aber überall ausgestoßen werden muß."

Ganz und gar finden wir alle wissenschaftlichen Betrachtungen Platons auf dem Boden der Bewegungslehre, die Weltseele ist ihm, wie dem Timaios, ein Prinzip der Bewegung, die Natur wird aufgefaßt als bewegt in einem in sich zurücklaufenden ewigen Prozesse, („die Materie wird allezeit geboren und stirbt niemals"), und überall wird die sinnenmäßige Grunderfahrung aufgegeben und das abstrakte, echt wissenschaftliche Denken nach seinem ausschließlichen Rechte hervorgehoben, —

die Idee ist in dieser Hinsicht, ähnlich der pythagoreischen Zahl, die bloße Begriffskonstruktion zur Gewinnung der Wissenschaft von der empirischen Welt, doch trägt die Idee bei Platon einen Doppelcharakter oder vielmehr spielt eine Doppelrolle und kommt nicht allein in seiner Weltanschauung sondern auch in seiner Philosophie vor, ganz wie bei Spinoza Deus sive Natura; und das Letzte des Platonischen Denkens ist, nach pythagoreischem Vorgange, die mathematische Verklärung.

Es wird nach all dem Niemanden Wunder nehmen, zu hören, was zum Schluß hier noch gehört werden mag, daß Platon auch die Erzeugung der seelischen Vorgänge aus den dinglichen Bewegungen nichts weniger als fremd ist, daß er das Bewußtsein auf die Bewegung gründet, an einigen Stellen geradezu mit ihr identifiziert.

Ich habe schon mehrfach hervorgehoben, daß solche Anschauung den griechischen Denkern vertraut war. Uralt, wie bei den Griechen die Lehre von den vier Elementen: Erde, Wasser, Luft und Feuer, wozu bei Pythagoras das höhere Element des Äthers tritt, war ihnen auch die Vorstellung, daß der Mensch aus diesen Elementen gebildet sei und zu ihnen zurückkehre, ja noch mehr: es wird mit Worten, die nun einmal nicht anders verstanden werden können als sie lauten, der Sonnenball die Quelle der irdischen Bewegungskräfte genannt, aus deren Kreise auch die Lebewesen nicht ausgeschlossen werden, und lange vor Aristoteles begegnen wir der Bezeichnung des Lebensvorganges als einer Verbrennung, also jedenfalls recht lange vor Lavoisier. Bei **Aristoteles** ist die Existenz des Animalischen die animalische Bewegung, und er spricht sehr deutlich von dem Stoffverbrauche der Lebewesen als von einer Verbrennung. Aber es findet sich noch gar Manches derart bei Aristoteles, und ich will auf Einzelheiten hier nicht eingehen, — eine kleine Zusammenstellung von Daten wissenschaftlicher Vorwegnahme durch die Griechen folgt überdies später. Ich will auch auf Aristoteles nicht näher eingehen, denn Aristoteles ist schon zur Hälfte — eine Ausnahme unter den Griechen — ein Mann der anwendenden Wissenschaft.

Und leider, gleich der erste Mann der wissenschaftlichen Empirie, auch nur zur Hälfte ein Denker. Kein Zweifel, daß auch bei Aristoteles, dem reichen Erben aller griechischen Gedanken, eine tiefe Auffassung von der Bewegung vorliegt, —

allein der Bodensatz ist Aberglaube. Aristoteles, ein Mann von unnennbarem Werte für alle Wissenschaft des praktischen Verstandes, so herrlich ausgestattet mit Scharfsicht des Denkens — noch unvergleichlich herrlicher als unser Immanuel Kant — ihm so wenig wie diesem Immanuel Kant war der Unterschied der beiden Fakultäten des praktischen Verstandes und des Geistes aufgegangen, und sein Denken ruhte nicht zuletzt in der geistigen Wahrheit, sondern schlug um in jene dritte Fakultät des Aberglaubens. Es genügt dafür an die letzte seiner vier Ursachen zu erinnern, an die causa finalis. Mit dieser ganz anthropomorphistischen Übertragung auf die Natur sind wir bei dem schlimmen Primus motor angelangt, bei der absoluten Ursache, die gar nichts mehr mit einer wirklichen Ursache und gar nichts mehr mit der Bewegung zu tun hat und nichts als purer Aberglaube ist, — wir kommen darauf gebührend zurück bei der uns noch bevorstehenden unumgänglichen Auseinandersetzung über den wahren Begriff der Ursache in seinem Verhältnis zu dem falschen und in seinem Verhältnis zur Bewegung. Aristoteles zeigt sich darüber schlecht aufgeklärt: er sucht die besondere Kraft hinter der Bewegung, um diese zu erklären, er will beweisen, daß zuletzt alle Bewegung auf seinen fingierten, selbst unbewegten Beweger zurückzuführen sei. Womit leider nur bewiesen ist, daß auch Aristoteles, dieser schönste und wertvollste aller Hybriden, das heißt: Mischnaturen aus Geistigem und Volksmäßigem, in diesem allerwichtigsten Falle unwissenschaftlich sowohl wie auch unphilosophisch ganz und gar auf Seite des gemeinen abergläubischen Denkens sich zeigt und jenes schlimmsten hohlen und wahnwitzigen Geredes, womit das Volk von jeher die Welt erfüllt hat.

Abgesehen aber von diesem letzten abergläubischen Begriffe der causa finalis — wovon wir freilich nicht leicht absehen können — anerkennt Aristoteles die Bewegung als das wesentliche Prinzip der Weltbegreifung; zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Stoff und Form ist es die Verwirklichung oder die Bewegung, welche ewig, ohne Anfang und ohne Ende, vor sich geht; der Stoff ist nicht wesentlich ohne die Energie oder Entelechie. Natürlich ist auch das, was Aristoteles Stoff nennt, das durchaus neutrale, qualitätlose Eine, und alles Viele und Verschiedene wird auf quantitative Verschiedenheit zurückgeführt. Von Einzelheiten einer auf Grund der reinen

atomistischen Bewegungslehre gegebenen Erklärung sei auf eine Stelle περι θαυμασιων ἀκουσματων hingewiesen, wo die Leichtflüssigkeit des Zinnes aus der geringen Zusammenhaltkraft seiner Atome hergeleitet wird.

Arten der Bewegung unterscheidet Aristoteles vier: die örtliche, die Veränderung, das Abnehmen und das Zunehmen (Kat. 14 werden sechs Arten aufgezählt: Werden, Vergehen, Zunehmen, Abnehmen, Veränderung, Ortsveränderung) — ich führe das nur an, um zu zeigen, wie durchaus und selbstverständlich dem griechischen Denken alle dinglichen Vorgänge Eines galten mit der Bewegung, und endlich sei noch des Wortes Phys. auscult. 3, 1 gedacht: „Die Grundprinzipien aller Natur sind das Veränderliche und die Bewegung; wer diese nicht anerkannt hat, erkennt auch die Natur nicht."

* * *

Genug nun von der Bewegungslehre bei den Griechen, die wir nach ihren wesentlichen Zügen bis auf Aristoteles verfolgt haben, oder vielmehr, von der wir Stichproben gebracht haben zum Beweise, daß die Bewegungslehre in den ersten Sätzen der ersten uns bekannten griechischen Denker zu finden ist und von da an auf jeder Seite der philosophischen Literatur Griechenlands. Es ist unnötig, noch über Aristoteles hinauszublicken. Wir können schließen mit Aristoteles, der — man muß sagen: ungriechisch in diesem Punkte — mit der eigentlichen Empirie sich einließ. Die eigentliche anwendende, experimentierende Erfahrungswissenschaft ist nicht griechisch, nur die abstrakt wissenschaftliche Bewegungslehre ist griechisch. Die Griechen waren D e n k e r und g e i s t i g e D e n k e r, und sie hielten sich so viel wie möglich im geistigen Denken, von dem sie die Anwendung auf das Leben suchten, und im Denken der Abstraktionen des praktischen Verstandes, v o n d e n e n s i e d i e a u s g e b r e i t e t e r e A n w e n d u n g a u f d a s L e b e n s c h e u t e n, s i e s t r ä u b t e n s i c h g e r a d e z u g e g e n s o l c h e A n w e n d u n g.

Es ist nicht anders, und ich will das mit einigen Bemerkungen deutlich zu machen versuchen: Die Griechen waren ein geistiges Volk, ihr ganzer Standpunkt ist charakterisiert durch ihre Geistigkeit. Sie richteten die Praxis des Lebens ein jener inneren, geistigen Anforderung gemäß, — dazu besaßen sie genug Kräftig-

keit der Lebensfürsorge, genug Technik und Wissen, um das äußerliche Leben damit in Einklang setzen zu können und ihm, bei dem kernhaftesten und tiefsten Gehalte, eine glänzende Form zu leihen. Ihrer ganzen Denk- und Gesinnungsweise nach haben sie Abneigung und Widerwillen gegen alles Hinuntertreten in das besondere Empirische. Wo sie es künstlerisch darstellen, zeigen sie es sub specie aeterni, in seiner ewigen Berechtigung und vergeistigt; auch das Schreckliche erscheint bei ihnen schön, wie die Erinnyen, und das Häßliche ist verklärt dadurch, daß die Notwendigkeit des Gedankens herrschend hindurch erscheint, daß das Charakteristische überwiegt, oder es wird in die humoristische Betrachtung erhoben, wie zuweilen in der Darstellung der Faune und im Porträt des Diogenes von Sinope. Selbst ihre schönen Gestalten bilden sie niemals ganz individuell, der körperlichen Erscheinung nach niemals. Es wird immer deutlicher, was hier eigentlich behauptet wird und seine Wahrheit, wenn wir noch hinzuerwägen, daß die Griechen sich auch niemals in die eigentliche praktische Beschäftigung des Tages einließen. Handel zu treiben galt ihnen als eine Entehrung und als Befleckung des Lebens; bei den Böotiern waren diejenigen, die sich mit dem Handel befaßt hatten, zehn Jahre lang von den Staatsämtern ausgeschlossen; Platon will den freien Mann, der sich so weit vergessen hat, Krämerei zu treiben, wie einen Verbrecher bestraft wissen. Nur die Beschäftigung mit dem Ackerbau stand in besseren Ehren; die eigentliche Arbeit aber hatten überall die Sklaven zu verrichten, und das unablässige Arbeiten galt den Griechen als die schreckensvollste Strafe im Tartaros. Selbst die mimetischen Künstler standen in Verruf — aus keinem andern Grunde als weil sie mit handwerksmäßiger Arbeit zu schaffen hatten. Doch darf man deswegen nicht schief urteilen und muß gar wohl bedenken, daß es den echten Künstlern niemals an Dank und Anerkennung gefehlt hat. Die Künstler von wahrhaft großer Bedeutung wurden von der ganzen griechischen Nation gepriesen und hoch erhoben, — daß aber die Künstler ohne Bedeutung niedrig geachtet und z. B. von Platon noch unter die gewöhnlichen Handwerker gesetzt wurden, das geschah recht so; und es ist sehr zu beklagen, daß unter uns nicht eben so geschieht, wo man, statt daß sie besser verachtet würden, aus ihren nichtsnutzigen und vergeblichen Werken öffentlich, ohne jegliche Scham, schier endlose

Ausstellungen herrichtet und mit diesen Werken ganze Museen höchst amusisch macht und barbarisch verschändet*). Wer sich mit der nachahmenden Kunst beschäftigte, der ward von den Griechen zunächst zu den Handwerkern gerechnet, er ist zunächst ein δημιουργος, χειρωναξ, βαναυσος; es soll sich erst zeigen, ob er mehr ist. Ist er nicht mehr oder gar weniger, so kann er nicht auf höhere Schätzung Anspruch erheben und verfällt dem allgemeinen Urteile über diejenigen, die sich mit körperlicher Arbeit befaßten. Die freien Griechen waren in einer uns beinah unverständlichen Weise besorgt um die Schönheit der körperlichen Erscheinung und überempfindlich gegen alles, was die Gestalt auf die Dauer oder auch nur vorübergehend verunstalten konnte. Athena erfand die Flöte, aber warf sie auf der Stelle wieder von sich, weil sie das Gesicht entstellt, und Aristoteles (Pol. VIII, 6) rät, daß man Musik praktisch nur in der Jugend treiben solle und ,,nur soweit als erforderlich ist, sich an den Schönheiten der Melodien und Rhythmen mit Verständnis zu erfreuen und sich somit über das bloße allgemeine Behagen an der Musik zu erheben, das sich auch sonst bei einigen Tieren und häufig auch bei Sklaven und Kindern vorfindet". Nur nichts, was der Schönheit und Würde der körperlichen Erscheinung Eintrag tut, und nur keine körperliche Arbeitsleistung, auch die allergeringste nicht. Die sich ihre Ölflasche selber auf den Ringplatz trugen, hatten als αὐτοληκυθοι ihren besonderen Namen und ihren besonderen Spott! Die Griechen suchten sich nach Möglichkeit der Unruhe der Tätigkeiten und der gemeinen Berührung mit dem Leben zu entziehen, sie hielten sich, soweit dies für Menschen angängig ist, ü b e r dem Leben der Sinne in einem erhöhten künstlerischen Schauen, das überall

*) Sammlungen von solcher Art drücken unsren Ländern vollends den Stempel der Bildungsbarbarei auf, denn es wird dadurch offensichtlich, daß wir nicht Kunst von Unkunst zu unterscheiden vermögen, und daß wir nicht wissen, wie selten die Künstler sind. Mögen solche Werke doch noch eher der sinnlosen, privaten Verschwendungssucht dienen, das ist eine geringere Schande. Zur Kunst rechnen wir sie auf keinen Fall und setzen sie mit den Griechen noch unter die Erzeugnisse des Handwerks. Ganz griechisch dachte auch Seneca in dem Urteile seines 88. Briefes, und hat dabei gewiss nur die Künstler seiner Zeit im Auge, deren Werke gleich den meisten unsrer Tage durchweg so unterhandwerksmäßig schlimm waren: Non adducor, ut in numerum liberalium artium pictores recipiam, non magis quam statuarios aut marmorarios aut ceteros luxuriae ministros.

unmittelbar alle ihre Gedanken durchströmt und ihre Worte, diese Worte einer Sprache, die an sich selber schon zur Hälfte Kunst und Dichtung ist. Ihr Blick zeigt sich mehr gerichtet auf das Sein als auf das Werden; ihre eigne menschliche Erscheinung soll darbieten, wie ihre Kunst, ein Abbild jenes innerlich erschauten festen und ewigen Seins in seinem Frieden und seiner seligen Stille. Was sie uns zeigen in ihrem Leben, ist ruhiges Gleichgewicht der Schönheit. Schön sind sie in ihrer Ernsthaftigkeit des Denkens und Handelns, in ihrer Heiterkeit und ihren Scherzen, bei ihren preiswürdigen Festen und Spielen. Sie sind die Schönen in körperlicher Bildung und Betragen und in der Bewegung, wodurch auch jede herrliche Gestalt erst ihren unendlichen Wert entwickelt. In allen ihren Äußerungen und Bezeigungen, in Gang, Mienen und Gebärden gibt sich Schönheit zu erkennen und die Grazie, die niemals Eile hat; vermieden bleibt durchaus jener Grad von Bewegung, der nicht mehr schön wirkt. Und in jeder Bewegung ein Gepräge der Ruhe, die letzte, geistige Selbstgewißheit und Unabhängigkeit von irdischer Bedingnis und Nöten offenbarend, und überall begegnen wir dem verklärt schwermütigen Zuge des von innen hervorwirkenden unsagbar ernsthaften Schönseins, der in die letzte, wahrhaftige Tiefe deutet.

Ihr Leben war gegründet in unendlicher Seelentiefe, sie wußten sich mehr in der Ruhe des Geistigen als in der Bewegung des Praktischen; und diese Denkart also, die sie überall die Anwendung des geistigen Bewußtseins suchen hieß, um damit das ganze menschliche Dasein zu durchdringen, diese, von der unsrigen so grundverschiedene Gesinnung und Lebensstimmung war es, die sie von der Anwendung der Denkabstraktionen zum Behufe einer eigentlich praktischen Wissenschaft abhielt, fernhielt, trotzdem ihr wissenschaftliches Denken in der Abstraktion so überaus lebendig, so scharf und umfassend gewesen, daß wir damit all unsre Empirie erläutern könnten, und trotzdem sie die allerfeinsten Beobachter waren, so daß sich aus ihren Bildwerken Anatomie und aus ihren poetischen Schilderungen der Länder Geographie und Topographie studieren läßt. Aber sie hatten keine empirische Wissenschaft und lebten in einem verhältnismäßig niedrigen Stande des Technischen, — nur nicht, wo es auf die Technik ihrer Werke der Schönheit ankam, für die sie auch keinerlei Aufwand scheuten: wofür sie einen bei-

spiellos ungeheuren Aufwand zusammenbrachten, den sie den Werken des Nutzens entzogen. Daß die Regierungen so taten und sorgten, daß einem ganzen Volke die Fürsorge für die Werke der Kunst das Wichtigste bedeutete — denn so war es in der Tat, und es wird auch bewiesen durch den denkwürdigen Umstand, wie in all den Kriegen und in all den Aufruhrbewegungen die Kunstwerke wunderbar geschont blieben, — das Alles ist nur bei den Griechen dagewesen.

So sehen wir sie überall die Schönheit und die Wahrheit suchen und fördern, nicht überall den Nutzen — selbst einige der Künstler dienten mit ihren Werken den Staaten, ohne einen Lohn oder auch nur Vergütung anzunehmen und betrachteten dies als eine Liturgie. Auch so nun mit dem Denken der Abstraktionen. Sie blieben befriedigt im Denken der Abstraktionen, worin ihnen das Allgemeine der wissenschaftlichen Weltanschauung klar und groß aufging. Mehr wollten sie nicht, mehr konnten sie nicht wollen, denn auch diese Gedanken über die Natur, die ihnen selbst auch in der Welt der Vergänglichkeit die erhabene Ordnung und Schönheit offenbarte, waren ihnen eine heilige, innerlich bleibende Feier und Erhebung, — den Nutzen davon, die folgenreichere Anwendung auf das Leben in einer praktisch technischen Kultur suchten sie nicht, ja ich habe gesagt, sie sträubten sich dagegen wie gegen Schimpf und Erniedrigung, sie ließen nicht zu, daß diese Gedanken dienstbar würden, und hielten z. B. die praktische Mechanik, das was davon „als Spiel- und Nebenwerk" entstand, streng beschränkt auf diejenige Praxis, die ihnen notwendig war, auf die Kriegswissenschaft. Eudoxos und Archytas hatten sich auf die anwendende Mechanik gelegt, „aber Platons Unwille ereiferte sich gegen sie, daß sie die Mathematik elend um ihren Vorzug bringen, wenn dieselbe von unsinnlichen Gedanken ihre Zuflucht zum Handgreiflichen nehme, und sich hinwiederum mit dem Körper einlasse (Plut. Marc. 14)." Das ist mit unzweideutigen Worten ein Beleg zu dem, was ich gesagt habe, daß die Griechen, als geistige Menschen, ihr Leben so viel als möglich über dem Sinnenmäßigen der Grunderfahrung zu halten suchten.

Man glaube auch nicht etwa, daß nur Platon so dachte, — was will man mehr hören, wenn man hört, ganz ebenso dachte Archimedes, ihr berühmter Meister der praktischen

Mechanik, dem Leibnitz (in dem Briefe an Huet) das Lob erteilt: „Wer den Archimedes kennen würde, dürfte mit seiner Bewunderung für die Entdeckungen der berühmtesten Neueren sparsamer werden.“ Von ihm berichtet Plutarch, „daß er dergleichen nicht als etwas der Mühe Wertes trieb, sondern das Meiste war als geometrisches Spiel- und Nebenwerk entstanden, weil früher Fürst Hieron Etwas darin gesucht, den Archimedes zu bestimmen, seine Kunst aus der geistigen Anschauung halbwegs der sinnlichen zuzuwenden, und das Vernünftige irgendwie in handgreiflicher Verbindung mit dem Bedürfnis der Menge einleuchtender zu machen .... Archimedes trug so hohen Geist bei tiefstem Gehalte und solch einen Schatz von Wissenschaft in sich, daß er von all Dem, was ihm doch Namen und Ruf übermenschlicher, ja göttlicher Einsichten brachte, nicht das Geringste schriftlich hinterlassen mochte, sondern diese Beschäftigung mit dem mechanischen und überhaupt alle mit dem Bedürfnis sich befassende Kunst für unedlen Betrieb erachtend, setzte er seinen Ehrgeiz einzig in Das, dem das Schöne, in sich Vollkommene ungetrübt innewohnt .... Und so ist auch die Sage nicht unglaubhaft, daß er, im ewigen Banne eines ganz eigenen, inneren Zaubers, Speise und Trank und der Pflege des Leibes vergessen, ja wenn man ihn oft mit Zwang zu Bad und Salben nötigte, beschrieb er an Kohlenbecken geometrische Figuren und zog auf besalbter Haut mit dem Finger Linien, von seligem Entzücken wahrhaft trunken und von seiner Muse begeistert (Ib. 14, 17).“ Wir sehen, auch Archimedes war ein Grieche, — Archimedes einer der größten Mathematiker, wenn wir nicht sagen müssen: der größte Mathematiker aller Zeiten; und auf welche Art in ihm das wissenschaftliche mechanistische Denken beherbergt war, dafür gibt es das kräftige und nachdrücklichste Zeugnis seines berühmten Ausspruches gegen den König Hieron: „Gib mir, wo ich stehen kann, und ich bewege die Erde!“ Dieser einzige Ausspruch beurkundet auf größere Art sein tiefes wissenschaftliches Genie als alle seine mechanischen Kunstwerke nicht vermöchten.

Auch Hippokrates, der Arzt, war ein Grieche. Er ist der wunderbarste Arzt, er ist der Arzt — die Athener widmeten ihm eine Krone aus Gold und sprachen ihm den Lebensunterhalt auf Staatskosten zu; und auch die Neuern müßten hier ohne Zweifel von einem Größten und Wunderbaren sprechen, von dem größten

und wunderbarsten Arzte aller bisherigen Zeiten, — auch die Neuesten vermöchten viel von ihm zu lernen, wenn sie sich nur besser mit ihm beschäftigen würden. Hippokrates, der reine Empiriker und Praktiker in demjenigen Berufe, worin nur Empirie und Praxis gelten sollten — deswegen eben war er der wunderbarste aller Ärzte und dadurch ist er der eigentliche Begründer der wahren Therapie, nach dem Wahlspruche „Die Natur ist der Arzt der Krankheiten,“ geworden: weil er nichts als Empiriker und Praktiker war. Aber er war dabei ein Grieche, ein Künstler im Heilen der Krankheiten, und er sagt: „der wahre Arzt ist der philosophische Arzt,“ „der philosophische Arzt, der göttergleiche Mann (ἰητρος γαρ φιλοσοφος, ἰσοθεος).“

Von des Hippokrates übrigen Aussprüchen will ich anführen, zum Beweise, daß die Sätze und Einsichten, um die es uns zu tun ist, griechisches Allgemeingut waren: „Der Anfang von Allem ist Eines und das Ende von Allem ist Eines, und der Anfang und das Ende ist das Gleiche (Hipp. de alim. II).“ „Es geht kein einziges aus der Gesamtheit der Dinge verloren noch auch entsteht Etwas, was nicht schon vorher war, vielmehr verändern sich die Dinge durch Vermischung und Trennung. Bei den Menschen besteht ber Glaube, daß das Eine aus dem Hades zum Licht erwachse und so entstehe, das Andre hingegen vom Lichte zum Hades abnehme und so vergehe; denn man schenkt den Augen mehr Glauben als der vernunftgemäßen Überlegung, obwohl sie nicht einmal ausreichen, um das Gesehene zu beurteilen. Ich freilich erkläre das mit Hilfe vernunftgemäßer Überlegung. Es lebt nämlich Jenes wie Dieses, und es kann, wenn es ein Lebewesen ist, nicht sterben außer in Gemeinschaft mit der Gesamtheit, denn wohin sollte es sterben? Es kann andererseits das Nichtseiende nicht werden, denn woher sollte es werden? Nein, es nimmt Alles zu bis zu einem Maximum, und es nimmt Alles ab bis zu einem Minimum, und zwar innerhalb der möglichen Grenzen. Was ich aber als Werden und Vergehen bezeichne, das stelle ich um der Menge willen so dar; ich erkläre diese Ausdrücke aber für ein Mischen und sich Trennen (De diaeta I, 4).“ —

Und so viel denn nun von den Griechen, die ich ein geistiges Volk nenne, womit aber nicht etwa behauptet sein soll, daß alle griechischen Individuen von geistiger Natur gewesen seien und der Gegensatz der Geistigen zum Volke dort nicht bestanden

habe. Ich nenne geistige Völker solche Völker, die eine große Fülle der geistigen freien Charaktere aus sich entsandt haben, (wodurch es kommt, daß die geistigen Völker auch zugleich historische Organe der ganzen Menschheit werden und dies ewig, auch nach ihrem politischen Untergange, bleiben) und in denen auch als ganzen Völkern zu gewahren ist, wenigstens in einigen Punkten zu gewahren ist, was bei andern Völkern nicht gewahrt werden kann: eine Beziehung des Lebens auf das Ewige, und in denen, was ihre Kultur ausmacht, nicht eine zu erlernende Sammlung von Kenntnissen, sondern im Leben um sie herum lebendig ist. Ich brauche nicht weiter daran zu erinnern, daß Kunst im Leben der Griechen lebendig war, daß Kunst Allem verbunden erscheint, was sie lebten, und wie innig und gefühlt erscheint uns Alles aus ihrem Leben! Aber ich will — und das wird einem Jeden, der sich recht vergegenwärtigt was darin liegt, überzeugender klingen als die ausführlichste Darlegung — ich will noch daran erinnern, welch einen weiten Umfang der Begriff „Kunst“ in Griechenland besaß, und daß dorten die Aristokraten die καλοι κἀγαθοι hießen, das bedeutet: Diejenigen, die die Einheit des Schönen, des Wahren und des Guten in ihrem Leben darstellten.





